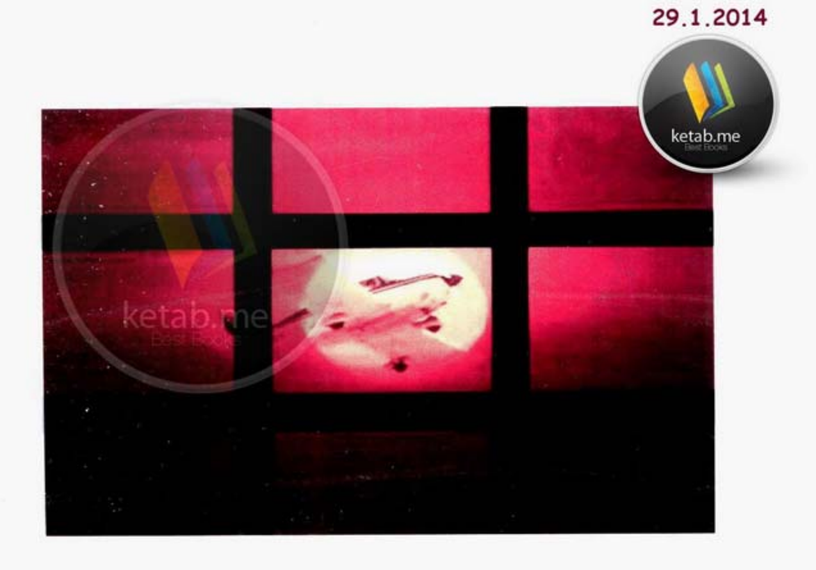
د. حسن حميد

الذهنية العربية

الثوابت و المتغيرات

مقاربة معرفية

29.1.2014





د. حسن حميد

الذهنية العربية

(الثوابت و المتغيّرات)

«مقاربة معرفية»

الذهنيـــة العربيـــة

(الثوابت و المتغيّرات)

«مقاربة معرفية»

الذهنية العربية (الثوابت والمتغيرات)

«مقاربة معرفية»

د.حسن حميد

القياس: ١٤,٥ × ٢١,٥

عدد الصفحات: ٥٢٠

١٠٠٠/٢٠٠٩م - ١٤٣٠هـ



سورية . دمشق . ص ب ٤٦٥٠

تلفاكس: ٢٣١٤٥١١ ١١ ٩٦٣ +

هاتـــف: ٢٣٢٦٩٨٥ ١١ ٩٦٣+

E-mail:ninawa@scs-net.org
www.ninawa.org

العمليات الفنية:

الإخراج والطباعة وتصميم الغلاف

القسم الفني - دار نينوى

الإهداء

طبعاً... إلى أستاذي

د. فردريك معتوق

حسن

مقدمة

أرى أنه ليس هناك مما هو أصعب وأشق على الدارس من النظر في سلوكية الفرد لتحديد ماهيته، وكنه شخصيته، ونمط تفكيره، وتأثير ما أنتجه المجتمع من العادات والتقاليد والأعراف والتصورات في حياته، ومدى قبوله للأفكار الأخرى والحوار معها، بله مدى قبوله للآخر أصلاً والتحاور معه بوصفه ضفة أخرى للحياة والجولان الاجتماعي، وأشكال التعامل (القبول والرفض والحياد) مع الصيغ الاجتماعية بكلّ رتبها ومقاماتها وأنماطها البسيطة والمركبة، وأحوال النفس وتشوفاتها فيما تبديه وما تضمره في آنٍ واحد، والصفات الأكثر لصوقاً بالفرد وشيوعاً والتي تغدو محدِّداً أساسياً من محدّدات الشخصية وهويتها المميّزة، وتأثير الأقاليم الجغرافية في إيقاع حياة الفرد، واندفاع الذات وانطفاؤها حسب إقدام الأمزجة أو إحجامها، أو قل حسب برودها وحرورها في آنٍ معاً.

وصعوبة معرفة أنماط سلوكية الفرد الاجتماعية وثقافته وتطلعاته، ترتّب صعوبة أكثر وعورة واشتباكاً وانغلاقاً ألا وهي صعوبة معرفة سوسيولوجيا المجتمع، وتحديد هويته وأنماط علاقاته، وثقافته وتوجهاته، والمشتركات بين أفراده وخصوصياتهم وسط عالمٍ تداخلت فيه الثقافات، والرؤى، والتوجهات، وتماهت فيه أنماط السلوك بدءاً من عتباتها الأولى (التقليد) وانتهاءً بتبنيها بوصفها غدت مظهراً أساسياً من مظاهر الشخصية، وعلامةً من العلامات المميّزة لها..

لذلك، وبسببٍ من هذه الصعوبة المركبة، صعوبة معرفة سوسيولوجيا الأفراد وسوسيولوجيا المجتمع، قرَّ عزم الأفراد والمجتمعات معاً على التعارف والتحاور وحيازة ما يسمى بـ [فكرة التمذهب] عن الآخرين (أفراداً ومجتمعات)، أي استباق المعرفة الجادة، أو قل التجريبية، بمعارف أولية عامة

عن الأفراد والمجتمعات.

وقد عزّز هذا التطلع لمعرفة سوسيولوجيا الأفراد وسوسيولوجيا المجتمع معاً، تمظهراتُ الاستعمار التي تجلّت وتبدّت في عصور وأزمنة بعيدة وقريبة في آنٍ معاً، فنشأت، بسبب هذا التطلع، مؤلفاتٌ تصف الأفراد كما تصف المجتمعات من أجل تيسير سبل التعامل مع الأفراد والمجتمعات، أو من أجل الهيمنة على الأفراد والمجتمعات في وقتٍ واحد. ولعلّ كتاب وصف افريقيا لليون الأفريقي، وكتاب وصف مصر الذي وضعه نخبةٌ من مثقفي فرنسا إبان حملة نابليون بونابرت على مصر سبيلنا للإشارة هنا.

وهناك حاجة أخرى عزّزت هذا التطلع لمعرفة (الفرد) و(المجتمع) معاً تتمثل في رغبة الحاكم السياسي في أن يعرف مَنْ يحكم، وما هي الأساليب الأكثر نجاعة لانقياد الأفراد والجماعات لسياسته، وتنفيذ برامجه وتوجهاته، وقد غدت هذه الحاجة (معرفة الفرد والمجتمع) أكثر إلحاحاً مع أمرين اثنين، الأول: رغبة الحاكم السياسي بالبقاء في سدة الحكم أطول مدة زمنية ممكنة، وتوريث الحكم من بعده لذويه وعائلته، والثاني: ظهور النفوذ الأكبر للدولة الأمنية التي أنشأت لكلّ فرد من أفراد المجتمع ملفاً راحت تُراكم فيه ملاحظاتها على سلوكية الفرد؛ أي على حراكه (اجتماعيته) وتوجهاته (أفكاره)، وبذلك غدا المجتمع أمام ناظري الحاكم أشبه بمدرسة ليس الأفراد فيه سوى تلاميذ، أنفاسهم، وسلوكياتهم، ودرجاتهم، وتطلعاتهم معروفةً تمام المعرفة. وأمرٌ آخر دعا إلى مثل هذه المعرفة، معرفة الفرد والمجتمع في آنٍ معاً، هو سيطرة فكرة التقدم، ومن بعد، التطور الاجتماعي الذي يعني هنا تطور مناحي الحياة الثقافية، والاقتصادية، وأنظمة الحكم، والدساتير،.. الخ.

ومما لاشكّ فيه أن الكتب، والدراسات، والعادات، والتقاليد، والأعراف، والأحكام، والرحلات، والحروب، والتجارة، والثقافات النقلية..

كلّها أسهمت إسهاماً مباشراً في تدوين المعارف الأولى عن سوسيولوجيا الأفراد في أيّ مجتمع من المجتمعات من جهة، وعن سوسيولوجيا المجتمع في أيّ إقليم من أقاليم العالم قاطبة. بحيث صار نعتُ الفرد الأفريقي بصفاتٍ عامة مشتركة مثل: البلادة، والكسل، والجهل، والإيمان بالخرافة.. مرآةً أولى لمعرفة المشتركات الاجتماعية الأساسية في المجتمعات الأفريقية، وبالتالي تكوين معرفة عامة، أو أولانية/خام عن مجتمع أفريقيا كلّها. وكذلك صار نعتُ الشخصية العربية بالمناورة، والروغان، والثعلبية، والجهل، والكذب، والخلود للراحة والدعة، والغدر، والدموية، والاحتيال، والشبق الجنسي، وعدم الجَلَد على العمل..، مرآةً أولى لمعرفة الشخصية العربية وأنماط تفكيرها، وبالتالي معرفة هوية المجتمع العربي وخصوصياتها، أي إن مقاربة الفرد اجتماعياً بحثاً عن تمييطٍ لشخصيته وصولاً إلى سوسيولوجيا فردية خاصة به قادت إلى مقاربة المجتمع بحثاً عن تميط هويته وصولاً إلى سوسيولوجيا المجتمع. وهذا ينسحب على نظرة المجتمع نحو المرأة ووسمها بصفاتٍ معينة وانتظامها في قاعدةٍ بيانيّة تخصّها، وكذلك النظرة الخارجية، أي المعرفة الخارجية، تجاه المرأة لتحديد محدّدات شخصيتها وطباعها وسلوكياتها، لأن للمرأة خطورةً بادية ومهمة في المجتمع، فهي المصنع الذي يُعدّ فيه الأفراد للحيوات القابلة، وهي المولدة الأولى والمورّثة الأولى للقيم، وأنماط السلوك، والعادات، والتقاليد، بوصفها الدائرة الاجتماعية الصغرى التي يدور فيها الأفراد اجتماعياً ليتعلّموا ويعرفوا الحياة ويخبروا الناس والسلوكيات.. إذ لا مرجعية اجتماعية في فترة الطفولة المبكّرة أكثر تأثيراً في الأفراد من مرجعية الأم، فهي حامل الراية الذي يعطي إشارة التقدم وإشارة التراجع وإشارة الحذر، وهي المؤيّد والمحبط في آن، وهي يد الثواب والعقاب.. ولنا أن نعرف مدى أهمية دور المرأة في هذه الفترة حين ندرك أن منظومة قيم الطفل (ذكراً كان أو أنثى) تتشكّل

باضطراد وسرعة عجيبة قبل أن يبلغ الطفل الخامسة من عمره.

إذاً، لكلّ هذه الموجبات، والمتطلبات الحياتية تنهض الحاجة إلى معرفة سوسيولوجيا المجتمعات خصوصاً بعد أن انقسم العالم إلى قسمين كبيرين واسعين بالمعنى الاجتماعي، عالم يملك وعالم لا يملك، عالم غني وآخر فقير، عالم شمالي يحلّق في أعالي سلّم الحضارة، وآخر جنوبي يقبع في ذيل سلّم الحضارة، عالم قوي وصاحب نفوذ، وآخر لا حول له ولا طول ينتشل نفسه من الموت بصعوبةٍ شديدة. عالم يبتكر ويبدع ويتطلع وآخر يقلّد ويستهلك وهو قابعٌ في دائرة الانتظار المرّ لمصيره المجهول.. عالم فتي متجدد قبول بالمتغيّرات بعيد عن المستتبات والتقديس صفته الأساسية الاخضلال والنسفية، وآخر خرمته الشيخوخة وفتكت به، منغلق، منطوٍ على نفسه، رافض لكل جديد، يقدّس العادات والتقاليد والأعراف المتحدرة إليه من الأجداد، فيجعلها سقفاً لتفكيره ومرآةً لسلوكه.. إن هذه المعرفة هي التي تقود إلى معرفة الذهنية التي تصبغ الأفراد والمجتمعات بصباغها الاجتماعي، وبالمقابل فإن تفكيك بنية الذهنية ومعرفة عوامل تكوّنها وتصلبها من جهة، واتسامها بصفات وخصائص من جهةٍ ثانية.. يقود إلى معرفة الأفراد والمجتمعات سوسيولوجياً.. ذلك لأن هذا الانقسام الحاد بين العالمين، أو بين المجتمعين، جاء نتيجة اجتماع سلوكيات الأفراد وأنماط تفكيرهم، والآليات الثقافية التي عملوا بموجبها، ومنظومة القيم التي استندوا إليها. فتوصيف المجتمع وتنميط علاقاته هو توصيف تالٍ لتوصيف الأفراد اجتماعياً وتنميط علاقاتهم وبيان حراكهم الاجتماعي والمنظومة المعرفية المنتجة لأفكارهم.. وقد شجّع على هذه الدراسات السوسيولوجية للمجتمعات في العقود الأخيرة ما سمي بـ مقولات (التقدّم)، و(التأخر)، و(التطور)، و(الحضارة) واشتقاق الأسئلة الفلسفية من جهة، والأسئلة الاجتماعية من جهة أخرى، مثل: لماذا (هم) يتقدّمون و(نحن) نتأخر؟ ولماذا (تقدّمنا) في الماضي؟

ولماذا (تأخروا) هم؟ وما السبيل إلى التقدم والتطور وارتقاء سلالم الحضارة مرةً أخرى؟ وهل الحضارة كرة متدحرجة تتدحرج من أمّةٍ إلى أمة، ومن شعبٍ إلى شعب، ومن مجتمع إلى مجتمع؟ وما الآليات التي تجعل هذه الكرة تتدحرج باتجاه ما دون اتجاهٍ آخر؟ وهل التخلف أو التأخر سمة من سمات الشعوب والمجتمعات، أو أنهما سمتان من سمات الأفراد أصلاً؟. وهل للمجتمعات قدرات وطاقات يتعذّر تجاوزها، في حين أن هناك طاقات وقدرات أكثر أهميةً وتطاولاً لدى مجتمعات بعينها؟ وهل توزيع المجتمعات والشعوب والدول في أقاليم جغرافية ذات مناخات موصّفة ومحددة هو السبيل الذي يقود إلى التأخر والتقدم، أو إلى الثبات والتغيّر..، أو أن طباع الأفراد، وقابليتهم هو الذي يرتّب عليهم سلوكيات وآليات تفكير تقود إلى التأخر أو التقدم؟ وهل العادات والتقاليد والأعراف والأحكام والتصورات هي الأكثر فاعلية في معادلة (التأخر) و(التقدم)، أو أن الذهنية هي التي تتحكم بهذه المعادلة؟ وهل العامل الديني سبب رئيس من أسباب نشوء مثل هذه المعادلة، أو أن لعامل القوميات والأعراق تأثيراً مباشراً في النزوع نحو (التأخر) و(التقدم)؟.. ثمّ ما المعوقات التي تؤدي إلى التأخر وتحافظ عليه، وما موجبات التقدم والآليات الاجتماعية والفكرية التي تقود إليه؟!!

أسئلةٌ كاوية، وموجعة.. مطروحة علينا صباح مساء، لهذا رأيتُ أن تفكيك مفهوم (الذهنية) العربية والبحث عن مكوناتها، ورصد تجلياتها.. هو أمرٌ شديد الأهمية بوصفه أطروحة اجتماعيةً تتطلب معرفة ثلاثية الأبعاد: معرفة بالراهن، ومعرفة بالماضي، ومعرفة بالتجليات الأولى للمستقبل. والوقوف عند الحقل التاريخي لا يعني معرفة الأحداث الماضية وتوصيفها، وتتبع سلاسلها الاجتماعية وإعادتها إلى أحيازها المكانية والزمانية والفكرية وحسب.. وإنما يعني، في جلّ ما يعنيه، وعي الحياة وفق مرآتين، الأولى: هي الماضي بوصفه تجربة نافدة، ولكنها ماتزال تجربة حيّة في

واقعنا، والثانية: هي الحاضر المتحوّل بوصفه تحدياً لابدَّ من أن يعاش بعيداً عن معطيات الماضي السلبية، ونفياً لضبابية المستقبل وحالات العماء الضاغطة على الفرد والمجتمع في آنٍ معاً.. وأهمية موضوع الذهنية تتجلّى في بيان المعطيات الاجتماعية لهذه الذهنية من حيث رصد (ثوابتها) القارّة الواسمة لها، و(متغيراتها) بوصفها (محواً) لبعض المعطيات من جهة و(مضايفةً) لبعض المعطيات الجديدة التي تأثرت بها فقبلتها من جهة ثانية.

وقد كشفت هذه الأسئلة عن إجابات من أهمها أنه ما من سبيل لتقدم المجتمعات العربية إلاّ بالعقل؛ فالعقل هو المحرك الوحيد الأوحد القادر على محو التخلف والخلاص منه من جهة، وإلحاق هذه المجتمعات بركب التقدم والتطور والحضارة من جهةٍ ثانية. ومادامت القراءة السوسيولوجية انصبت على العقل، ورأت فيه المنقذ، فإن أسئلة أخرى تولّدت عن هذه القراءة، تدور حول ماهية العقل في هذه المجتمعات العربية ونزوعه، وهل هناك آفاق للعقل، أو هل هناك محدودية لهذا العقل، ثمَّ ما الذي يقف بوجه ما يبلوره العقل ويسعى إليه، وهل هذه المعوقات موجودة في مجتمعات دون مجتمعات أخرى، وما السبيل إلى الخلاص منها، ثمَّ كيف نفحص إنجازات العقل في مجتمع من المجتمعات لتحديد أنماط السلوك وآليات التفكير، وما هي فاعلية هذه الإنجازات العقلية في المجتمع؟! وهل التقدم نعمة مكتوبة على مجتمعات بعينها، مثلما هو التخلف لعنة مكتوبة على مجتمعات بعينها أيضاً؟! وهل السيرورة التاريخية للمجتمعات (الزمن التتابعي) تؤدي الدور الحاسم في التأخر والتقدم؟! إن صعوبة هذه الأسئلة نابعة من البحث الجاد عن إجابات لها، ولهذا فإن النظرة السوسيولوجية للمجتمع لابدَّ من أن تأخذنا إلى حقولٍ معرفية عدة لعلَّ في طالعها الحقل التاريخي بكلّ أبعاده، والذي يشمل بين حناياه وتضاعيفه حقولاً معرفيةً كثيرة: اقتصادية، وسياسية، واجتماعية، ودينية، وعسكرية، وفكرية.. ولابدَّ من أن تتصادى هذه الحقول وتتحاور

فيما بينها، تقاطعاً ووصلاً في ديالكتيكية بادية.

ولابدَّ، هنا، وأنا أتحدث عن أهمية أطروحة (الذهنية) العربية، من توكيد قضيتين أساسيتين، **أولاهما**: أنه ليس العرب وحدهم من لهم عودات نحو الماضي، أو إمالات بادية نحو الماضي، وكذلك ليسوا وحدهم من يقدس الماضي ويستغرق فيه، وإنما هذه العودات، وهذا الالتفات إلى الماضي وقراءته، والتغني به، قضية تخصّ جميع الشعوب، فأوريا المتقدمة كلّها تعود إلى العصور اللاتينية، وتعترف بالإرث الحضاري المحمول إليها من عصور اليونان والرومان والإسكندنافيين. القضية الثانية تتمثل في أن التخلف الذي يتبدى في الواقع العربي ليس خاصية عربية، أي أن العرب ليسوا وحدهم من تلصق بهم صفة التخلف والتأخر، لأن أكثر من نصف شعوب الأرض يعانون وطأة التخلف والتأخر وعدم مواكبة العصر بالعطاء والابتكار؛ أشير إلى هاتين القضيتين كي لا يقال إننا أحسن سكان الأرض جلْداً للذات، وتوبيخاً للنفس، وإماتةً للفعل، ونكوصاً عن كلّ إرادة وتوجه، وضعفاً في القدرات، وانطفاءً في الإبداع والاشتقاقات.. إن التشخيص، والتوصيف للحال الراهنة للواقع العربي كمجتمع، وبيان مضامين الصيررة للكائن البشري كفرد اجتماعي إنما يأتيان استثماراً من أن الماضي، بسبب سطوته، وقوة حضوره، وهالة القداسة التي لفّته، مازال حيّاً في راهننا كواقعٍ اجتماعي، وحاداً في ساحة شعورنا كأفراد.. ويكاد يكون معطلاً ومعوّقاً للتقدم والتطور بسبب حالٍ من التغني والتمجيد والقداسة التي تلفّه صباح مساء، وكأن آباءنا ليسوا كآباء الآخرين.. أو لكأن الآخرين لا آباء لهم.. والواقع الأوربي ماثل بين أيدينا وفي عقولنا صورةً وفكرة.. فلقد انفكّ الأوربيون عن ماضيهم وقد كان في فترات زمنية مهماً ووضّاءً على العالم كله، وقد كان الدال الديني، أو الرمز الديني ذا سطوة لديهم شملت جميع مناحي الحياة الدنيا والحياة الآخرة في وقتٍ واحد. لقد فكّ الأوربيون تشارطهم مع الماضي من أجل بناء واقعٍ

جديد، ودنيا جديدة، وحضارة جديدة أيضاً، لا شيء فيها تتساوى أهميته بأهمية الإنسان، فالإنسان هو القيمة الأولى والهدف الأول، وعلى الإنسان وحوله دارت جميع المحاور الدنيوية المؤيّدة له.

. وبودي القول استباقاً إن التخلف بنية، كيان واحد، تتعاضد عناصره، على اختلافها، من أجل تصليب هذه البنية وتقوية هذا الكيان. والتطور بنية، كيان واحد تتعاضد عناصره أيضاً، على اختلافها، من أجل تأييد هذه البنية، وبعث الأرواح الجديدة في هذا الكيان، ولمعرفة كلا البنيتين لابدَّ من القراءة والدراسة والتفكيك، ولابدَّ من تحليل الجهاز المفاهيمي للمجتمع، وإدراك نظام بنيته المعرفية سواء أكان مجتمعاً متخلفاً أم متطوراً.. نشداناً لمعرفة ذهنيته عبر معطيات طرفي معادلة: الثوابت، والمتغيرات.

إن قراءة الماضي العربي سوسيولوجياً، لا تعني بأيِّ حال من الأحوال القفز فوق الحاضر، أو تخطيه وتجاهله، وإنما تعني الكشف الجديد، أو اليقين الجديد للراهن الباحث عن إجاباتٍ لأسئلة ممضة وصعبة، جارحة ومحرجة، تتمثل بهذا السؤال الدامي: لماذا كنا في الماضي (خير امة أُخرجت للناس)، وبتنا اليوم بلا حول ولا طول، بلا تأثير؟!! فهل هَرِم المجتمع، ونخرت عظامه، وحلّت الشيخوخة في جميع مفاصله وأركانه، وهل بات حراك الفرد العربي اجتماعياً حراكاً لا فائدة مرجوة منه، فبدا أشبه بمن يتخبط في الظلام، أو أشبه بما يقوم به (الجهل النشيط) الذي لا خير في مادته المضمرة أو البادية في آنٍ معاً؟!!

إن قراءة الماضي سوسيولوجياً، ومعرفة أسباب نهوضنا آنذاك.. لا تعني التبريرية لهذه الحال الراهنة، وإكسابها مشروعية الوجود والظهور بسبب انتفاء الأسباب الماضوية، وإنما تعني أن يدرك الفرد الاجتماعي (في دائرته الصغرى) والمجتمع (في دائرته الكبرى) في آنٍ معاً أنه لابدَّ من تثمير العمل على أمرين أساسيين في الحياة، **الأمر الأول:** إعمال العقل والكفّ عن إعمال

النقل، فالنقل لم يورّثنا سوى الببغاوية، والجهل، والغموض، والدوران المحموم حول النفس، والتبعية، والرضا بالاتباعية، وإعمال العقل على نحوٍ باهت ومرضي أوجدَنا في هذا الحيز الحضاري بين أمم الأرض وشعوبها.
والأمر الثاني: إعلاء شأن الإنسان، وتقديمه على كلّ مقدم، وربط العمل، والحراك الاجتماعي، والأهداف.. بغاياته التي ينشدها ومصالحه التي يساهرها. وإني لا أرى حضارةً قامت وعلا شأنها إلاّ عندما اهتمت بهذين الأمرين: العقل، والإنسان. صحيح أن هذا الاستنتاج تلخّص بكلمتي (العقل) و(الإنسان) ولكن لنا أن ننتبه إلى أهميتهما ومدى اتساعهما: فالإنسان يعني المجتمع، والعقل يعني العمل، وما من حضارة نهضت من دون تأييد الإنسان وتوجيه العقل في آنٍ واحد.

وقد وضعتُ فصولاً عشرة بدأتها بالفصل الأول الذي عني بالمحدّدات الأولانية لمفهوم الذهنية العربية، فوقفتُ على العوامل المكوّنة لها (البيئة الطبيعية) و(البيئة الاجتماعية) و(قابلية الاستهواء - الاستعداد/الميل) والآراء العربية والأجنبية التي قيلت في الذهنية العربية وناقشتها مجادلاً.

وفي الفصل الثاني، تناولتُ مفهوم سوسيولوجيا المجتمع العربي من حيث الوقوف على (الذهنية البدوية) وصفاتها، و(الذهنية الحضرية) وصفاتها، و(الذهنية الجمعية - البدوية/الحضرية) وصفاتها؛ وذلك وفق معادلة (المحو) و(المضايفة).

والفصل الثالث، عالجتُ فيه سوسيولوجيا المجتمع العربي من حيث النظر في منظومة القيم (أفقياً وعمودياً) التي تشكّل (الشخصية التقليدية) و(الشخصية المتجددة)، و(الشخصية الجمعية - التقليدية/المتجددة)، وبيّنتُ صفات كلّ شخصية وأنماط سلوكها، والأدوار التي تؤديها في المجتمع.

وفي الفصل الرابع، تناولتُ سوسيولوجيا المجتمع العربي (الأطوار) من حيث الأبعاد التاريخية بوصفها سوسيولوجيا من جهة، وبوصفها ثقافة

وفكراً من جهةٍ أخرى، ووقفت عند البنى الاجتماعية وتأثيرات الفكر الديني فيها.

وفي الفصل الخامس، عقدتُ حديثاً حول العلامات الاجتماعية الأبرز في المجتمع وأشكال التحالفات فيما بينها، فخصصتُ هذا الفصل للعلامة الاجتماعية الأولى والمتمثلة في السلطان/الحاكم، وتأثير هذه العلامة في المجتمع، وتأثرها بالمجتمع، وأبرز تجليات هذه العلامة من حيث: الغلبة، الاستحواذ، الاستبداد، التحالف.

الفصل السادس، خصصتُ به العلامة الاجتماعية الثانية: رجل الدين وتعددية الأدوار التي يلعبها من ناحية: الإفتاء، القضاء، الوعظ، والدعوة، والإرشاد، والحسبة.

والفصل السابع، بيّنتُ فيه تأثير العلامة الاجتماعية الثالثة: رجل المال، والمفاعيل التي يقوم بها المال، والمعطيات والقيم التي يستظلّ بها.

والفصل الثامن، جعلتُه لرجل الجند، وتعددية مهامه، وأفعاله، وأدواره، والتطورات الاجتماعية التي لحقت بهذه الأدوار حين نما المجتمع واتسعت رقعته.

الفصل التاسع، جالت فيه العلامة الاجتماعية التي يمثلها الشاعر، أي أهل العلوم والأدب، والخطابة، والكتابة.. (ماضياً) وأهل الإعلام: الإذاعة، التلفزيون، الصحف.. (حاضراً).. وما قامت به المساجد والكتاتيب، ومجالس المناظرة، والزوايا، والتكايا، والرُبط، والمكتبات، والمدارس، والترجمة.. الخ.

أما الفصل العاشر، فعلته العلامة الاجتماعية التي تمثلها المراة بأدوارها العديدة في مجالات التربية، والاجتماع، والاقتصاد، والأدب، والثقافة، والسياسة، والدين.

المؤلف

الفصل الأول

الذهنية العربية / محدّدات أولية

في ظني أن الحديث عن الذهنية العربية ومكوناتها، وسماتها، وآلياتها، ومؤدياتها (النتائج) هو حديثٌ ذو أولوية وضرورة، لأن أيّ حديث عن الفرد، والجماعة، والطبقة، والمجتمع، والنظم المعرفية هو حديث تالٍ للحديث عن الذهنية، والحديث عن التطوير، والنهوض، والاشتقاق، والابتكار، والماشاة (للأمم والمجتمعات الأخرى)، والتجاوز، والتأخر، والتقدم، والتراجع.. هو حديث تالٍ للحديث عن الذهنية، والحديث عن الزراعة، والصناعة، والتجارة وتشخيصها، وكيفية عملها، والهجس بتقدمها وتطويرها هو حديث تالٍ للحديث عن الذهنية، والحديث عن النظم السياسية، والاجتماعية، والعقائد الدينية، والروح العسكرية هو حديث تالٍ للحديث عن الذهنية، والحديث عن العمران، والصنائع، والفنون، والعلوم هو حديث تالٍ عن الذهنية.. الخ. ذلك لأن الذهنية كتابٌ فيه ثلاث مدونات: مدونة الماضي (باعتباره أفعالاً، وأحداثاً، وحادثات حدثت، وانتهت، فقرّت)، ومدونة الحاضر (بوصفه الإنجاز الذي يحققه الفرد، والجماعة، والمجتمع، أو قل بوصفه التاريخ الذي يكتب يومياً)، ومدونة المستقبل (بوصفه خطة عمل أبصرت الحاضر فشخّصته، ووعت الماضي فاستفادت من دروسه وتجاربه).

والحديث عن الذهنية حديثٌ عن تعريف الفرد، والجماعة،

والمجتمع لأيّ شعبٍ من الشعوب، أو لأيٍّ أمةٍ من الأمم من أجل معرفة هوية المجتمع، وخصائص أهله، وآليات تفكيرهم، والإيقاعات الاجتماعية التي يعملون وفقها..

والحديث عن الذهنية، أيضاً، هو حديث عن المجتمعات من حيث (بداوتها) و(تحضرها)، ومن حيث (تأخرها) و(تقدمها)، ومن حيث خصائصها وسماتها وآليات السلوك لأفرادها (المسالمة، العدوانية، الرقة، الجلافة، قبول الآخر أو النفور منه، النظام، الفوضى، التواكل، الإبداع، التقليد،..). هذا الحديث عن الذهنية قاد إلى تساؤل فلسفي/اجتماعي كبير يتمثل في: لماذا تختلف الذهنيات ما بين شعب وآخر، وما بين حيّز جغرافي وآخر، وهل الذهنيات هي أداة التغيير الفاعلة في سلوكيات الأفراد، ثمّ هل الذهنيات هي الصبغة التي تصبغ شعباً من الشعوب أو أمة من الأمم، فتقول: هذا شعب متأخر، جلف، كسول، باهت الحراك. وذاك شعب متقدم، مسالم، نشيط، عظيم الحراك؟! وهل الذهنية معطى طبيعي أو أنه معطى اجتماعي مكتسب؟! وممّ تتكون الذهنية؟! سؤال مؤرق كبير، له ضفاف عديدة، نحاول مقاربته لرفع ما أصابه من تكلس وإهمال ولامبالاة، وذلك بصيغ منهجية جدلية ووصفية مقارنة من جهة، ومنهجية تعتمد طريقة تحليل المضمون وصولاً إلى التعليل والبرهان حيث هي التاريخية، والاجتماعية، والنظم المعرفية.

في وهمي إن بيئتين أساسيتين تؤثران تأثيراً فاعلاً في تكوين الذهنية وتشكّلها وفق خصائص، وسمات، وآليات سلوك، وردّات فعل، وقبول ورفض، وإقدام وإحجام، ونشاط وتبلّد.. هاتان البيئتان هما، **الأولى**: البيئة الطبيعية (المناخ، الأرض، الأنهار، البحار، الانغلاق، السعة، الخصب، القحل، التعدّد والتنوع، المحدودية والفقر،..).

والثانية: البيئة الاجتماعية (العادات، التقاليد، الأعراف، الأحكام،

التصورات، العمل، النظام، الفوضى، الزراعة، الصيد، الصناعة، التجارة، الأنظمة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والعسكرية، العقائد، الأمثال، القصص، الأشعار، اللغة، الانغلاق، الانفتاح، الحوار، القطيعة، الادخار، الرضا، الطموح..)..

هاتان البيئتان هما المدرسة التي يتعلّم فيها الفرد، والجماعة، والمجتمع.. وهما الصبغة التي تصبغ بها سمات الشخصية، والجماعة، والمجتمع، وهما معاً من يكوّن آليات السلوك ودوافعه، وهما معاً من يربي قيماً بعينها فيرعاها ويجعلها ناموساً وقانوناً للفرد، والجماعة، والمجتمع في آنٍ.

وهما الهوية التي تميّز مجتمعاً من آخر، وشعباً من آخر، وأمةً من أخرى. فالطبيعة باعتبارها بيئة الأفراد، السرير الأول الحاضن لهم، والاجتماعية باعتبارها النظم المعرفية التي يكتسبها الأفراد من بعضهم بعضاً.. هما من يجعل المرء يمايز ما بين ذهنية عربية، وأخرى فارسية، وما بين ذهنية فرنسية وأخرى أفريقية.

ولأن الموضوع، أعني الذهنية، واسعٌ جداً، فإننا سنقصر الحديث فيه على الذهنية العربية وتمايزها عن الذهنيات الأخرى كيما نصل إلى تشخيص محدّدات هذه الذهنية، ومحركاتها، ومركوزاتها، وتطلعاتها.. وتدوين مدونة تتبدّى فيها الثوابت والمتغيرات، أي تتبدى فيها علامات (المحو) و(المضايفة)..

بدءاً، أودّ تثبيت رأي أراه وجيهاً، وهو أن الذهنية تحضر في مجتمعاتها بتأثير بيئتها الطبيعية، وبيئتها الاجتماعية حتى توحد سماتها لدى الأفراد، والجماعات، والمجتمع بحيث تصير ذهنية المجتمع (عبر وحدتها وتجانسها ومعطيات سلوكها) شبيهة بوحدة الجسم وسماته، ومعطيات سلوكه. ولا أعني بهذا الرأي أن جميع أفراد المجتمع (العربي

مثلاً) وبالمطلق لهم ذهنية واحدة متطابقة، وإنما أعني أن لهم ذهنية واحدة بالمعنى العام لا بالمعنى الإفرادي. فالأفراد يختلفون داخل الأسرة الواحدة، والحي الواحد، والمدينة الواحدة، والمجتمع الواحد، ولكن من الممكن القول عن هؤلاء كجماعة إن لهم ذهنية واحدة ذات سمات وخصائص وآليات سلوك متشابهة أو قل متقاربة، هذا التشابه والتقارب هو الذي يوجد صبغة الذهنية أو قل محدداتها (ثوابتها، ومتغيراتها). بقولة أخرى إن الذهنية تبدي مكنوناتها من خلال تكرار صفات سلوكية بعينها، وبذلك تتبدى لنا ما يسمى بالشخصية المنوالية التي تكرر، عبر سلوكها، صفات معينة تصير صبغة لهذه الشخصية ووسماً لها، فتكرار صفة التواكل، والبطء، وحب اللغة، والميل الديني، والانتماء للعائلة والقبيلة.. الخ هو الذي يجعل للشخصية نمطاً سلوكياً، هذا النمط الذي تجسّده ممارسةً ذهنية فاعلة لها قناعاتها الثابتة القارة.

آراءٌ كثيرة ومتعددة، عربية، وإسلامية (غير عربية)، وأجنبية (أوربية، أميركية، آسيوية، أفريقية) نظرت إلى المجتمع العربي من خلال مواصفات ذهنية جمّعتها تاريخياً، واجتماعياً، واقتصادياً، وعقائدياً، وعسكرياً، وسياسياً، وثقافياً عن الفرد العربي، بعضها لا يخلو من أغراض (مدحية) وأخرى (قدحية)، ولأن طبيعة البحث قائمة على الوصف، والمقارنة، والتحليل، والجدل، فإنني سأعرض جملة من هذه الآراء حول الذهنية العربية على اختلاف معطياتها وتوجهاتها ونقاط انطلاقها التاريخية، والاجتماعية، والثقافية..

يقول ابن عبد ربه في **العقد الفريد**، إن بعض الشعوبية (ولا يحدّد مصدرية أصحاب القول[1]): «لم تزل الأمم كلّها من الأعاجم في كلّ

---

(١) لأن القدماء حين كانوا يؤرخون، كانوا يذهبون إلى الإطلاق لا إلى التحديد، وإلى التعمية لا إلى التسمية.

شق من الأرض لها ملوك تحميها، ومدائن تضمها، وأحكام تدين بها، وفلسفة تنتجها، وبدائع تفتقها في الأدوات والصناعات.. مثل صنعة الديباج، ولعبة الشطرنج، ورمّانة القبان، ومثل فلسفة الروم ذات الخلق والقانون والاصطرلاب،.. ولم يكن للعرب ملك يجمع سوادها، ويضم قواصيها، ويقمع ظالمها، وينهي سفيهها، ولا كان لها قط نتيجة في صناعة، ولا أثر في فلسفة، إلا ما كان الشعر، وقد شاركتهم فيه العجم، وذلك أن للروم أشعاراً عجيبة قائمة الأوزان والعروض.. الخ»[1].

ويرى من يردّ على مثل هذه الدعوة (الشعوبية) الهادفة إلى غمط ما أنجزه العرب في تاريخهم الماضي، وصبغ ذهنيتهم بالمحدودية، والانغلاق، وعدم القدرة على الابتكار والاشتقاق وتفتيق الأدوات والصنائع، أن للعرب بداهة، وفطرة، وأن لقلوبهم أشواقاً تجاه العلوم، ولعقولهم اتصالات لا تأتي بالتكلف والقصر، ومن هؤلاء الجاحظ الذي يقول في كتابه **البيان والتبيين**: «لأهل الهند معان مدونة، وكتب مجلدة، لا تضاف إلى رجل معروف، ولا إلى عالم موصوف، وإنما هي كتب متوارثة، وآداب على وجه الدهر سائرة مذكورة، لليونان فلسفة ومنطق، ولكن صاحب المنطق نفسه بَكيءُ اللسان ولا موصوف بالبيان، وفي الفرس خطباء، إلا أن كلّ كلام وكل معنى للعجم فإنما هو عن طول فكرة، وعن اجتهاد وخلوة، وكلّ شيء للعرب فإنما هو بديهة وارتجال وكأنه إلهام، وليست هناك معاناة ولا مكابدة، ولا إجالة فكر ولا استعانة، وإنما هو أن يصرف وهمه إلى الكلام، فتأتيه المعاني إرسالاً، وتنثال عليه الألفاظ انثيالاً، وكانوا أميين لا يكتبون، ومطبوعين لا يتكلفون. وكان الكلام الجيد عندهم أظهر وأكثر، وهم عليه أقدر

---

(١) ابن عبد ربه: العقد الفريد، تحقيق محمد سعيد العريان، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ج٢، بيروت، بلا تاريخ، ص٨٦.

وأقهر، وليس لهم كمن حفظ علم غيره واحتذى على كلام من كان قبله، فلم يحفظوا إلا ما علق بقلوبهم والتحم بصدورهم، واتصل بعقولهم من غير تكلف ولا قصد، ولا تحفظ ولا طلب»[1].

وهذا رأي قوبل بردود كثيرة، من الكتّاب في زمن تمكن (الموالي) من أمور الدولة الإسلامية، أيام المأمون، والمعتصم حيث قرّب الأول (الفرس) أخواله، وقرّب الثاني (الترك) أخواله أيضاً.

أما ابن خلدون فله في مقدمته آراء خطيرة الشأن تدور حول العرب تاريخياً واجتماعياً من أجل توصيف ذهنيتهم، فيقول في غير من موضوع في مقدمته:

«إنهم[2]، لطبيعة التوحش الذي هم فيه، أهل انتهاب وعبث، ينتهبون ما قدروا عليه من غير مغالبة ولا ركوب خطر، ويفرون إلى منتجعهم بالقفر، والقبائل الممتنعة عليهم، بأوعار الجبال، بمنجاة من عبثهم وفسادهم، وأما البسائط متى أُقدروا عليها بفقدان الحامية وضعف الدولة، فهي نهبٌ لهم يرددون عليها الغارة والنهب إلى أن يصبح أهلها مُغلّبين لهم، ثم يتعاورونهم باختلاف الأيدي وانحراف السياسية إلى أن ينقرض عمرانهم،.. وهم إذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الخراب، لأنهم أمة وحشية، فينقلون الحجر من المباني ويخربونها لينصبوه أثافي للقدر، ويخرّبون السقف ليُعمِّروا به خيامهم، ويتخذوا الأوتاد منه لبيوتهم، وليس عندهم في أخذ أموال الناس حدٌّ ينتهون إليه، وليست لهم عناية بالأحكام وزجر الناس عن المفاسد، إن همهم ما يأخذونه من أموال الناس نهباً أو مغرماً، فإذا توصلوا إلى ذلك أعرضوا عما بعده من

---

(١) الجاحظ: البيان والتبيين، تحقيق فوزي عطوي، دار صعب، بيروت، ج٣، ط١، ١٩٦٨، ص١٥.

(٢) يقصد ابن خلدون: العرب.

شديد أحوالهم والنظر في مصالحهم، وهم متنافسون في الرياسة، وقلّ أن يُسلّم واحد منهم الأمر لغيره ولو كان أباه أو أخاه أو كبير عشيرته إلا في الأقل، فيتعدد الحكام منهم والأمراء، وتختلف الأيدي على الرعية في الجباية والأحكام، فيفسد العمران وينتقص، وانظر إلى ما ملكوه من الأوطان من لدن الخليفة كيف تقوّض عمرانه وأقفر ساكنه، فاليمن، قرارهم، خراب إلا قليلاً من الأمصار، وعراق العرب كذلك قد خُرب عمرانه الذي كان للفرس أجمع، والشام لهذا العهد كذلك.. وهم أصعب الأمم انقياداً بعضهم لبعض، للغلظة والأنفة وبُعد الهمة والمنافسة في الرياسة، فقلما تجتمع أهواؤهم، من أجل ذلك.. لا يحصل لهم المُلك إلا بصبغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة»[1].

ويقول ابن خلدون متمماً فكرته حول ذهنية العرب في مكان آخر من مقدمته: «والمباني التي يختطونها يُسرع إليها الخراب لعلّة عدم مراعاتهم حسن الاختيار في اختطاط المدن، في المكان وطيب الهواء والمياه والمزارع والمراعي، فإنه بالتفاوت في هذا تتفاوت جودة المصر (المكان) ورداءته، والعرب بمعزل عن هذا، وإنما يراعون مراعي إبلهم خاصة، لا يبالون بالماء طاب أو خبث، ولا قلّ أو كثر، ولا يسألون عن زكاء المزارع والمنابت والأهوية. وانظر لمّا اختطوا الكوفة والبصرة والقيروان كيف لم يراعوا في اختطاطها إلا مراعي إبلهم وما يقرب من القفر ومسالك الظعن، فكانت بعيدة عن الوضع الطبيعي للمدن، ولم تكن لهم مادة تمد عمرانهم من بعدهم، وكانت مواطنها غير طبيعية للقرار، ولم تكن في وسط الأمم فيعمرها الناس، فلأول وهلة من انحلال أمرهم وذهاب عصبيتهم التي كانت سياجاً لها، أتى عليها

---

(١) ابن خلدون: المقدمة، دار العودة، بيروت، ١٩٨١، ص١٢٥- ١٢٦- ١٢٧.

الخراب والانحلال»[1].

ويمضي ابن خلدون إلى شؤون العمران والصنائع والعلوم، فيقول رأيه في العرب: «وهم أبعد الناس عن الصنائع لأنهم أعرق في البدو، وأبعد عن العمران الحضري وما يدعو إليه من الصنائع وغيرها، ولهذا نجد أوطان العرب وما ملكوه في الإسلام قليل الصنائع بالجملة حتى تُجلب من قطر آخر»[2].

و«هم أبعد الناس عن العلوم، لأن العلوم ذات ملكات، محتاجة إلى التعليم، فاندرجت في جملة الصنائع، والعرب أبعد الناس عنها، فصارت العلوم لذلك حضرية، وبُعد العرب عنها وعن سوقها، والحضر لذلك العهد هم العجم أو من في معناهم من الموالي، ولذلك كانت حملة العلم في الإسلام أكثرهم العجم أو المستعجمون باللغة والمربى، ولم يقم بحفظ العلم وتدوينه إلا الأعاجم»[3].

و«هم مع ذلك أسرع الناس قبولاً للحق والهدى، لسلامة طباعهم من عوج الملكات وبراءتها من ذميم الأخلاق، إلا ما كان من خلق التوحش القريب المعاناة، المتهيئ لقبول الخير»[4].

و«هم أقرب إلى الشجاعة لأنهم قائمون بالمدافعة عن أنفسهم، لا يكلونها إلى سواهم، ولا يثقون فيها بغيرهم، فهم دائماً يحملون السلاح، ويتلفتون عن كل جانب في الطرق، قد صار لهم البأس خلقاً، والشجاعة سجيةً، ونجد المتوحشين من العرب أهل البدو أشد بأساً ممن تأخذه الأحكام»[5].

---

(١) ابن خلدون: المقدمة، م.س، ص٣٠٠.

(٢) ابن خلدون: المقدمة، م.س، ص٣٢٧.

(٣) ابن خلدون: المقدمة، م.س، ص٤٧٨.

(٤) ابن خلدون: المقدمة، م.س، ص١٢٧.

(٥) ابن خلدون: المقدمة، م.س، ص١٠٦.

ويرى المستشرق أوليري في كتابه **العرب قبل محمد**: «أن العربي الذي يعد مثلاً أو أنموذجاً، ماديٌّ ينظر إلى الأشياء نظرة مادية وضيعة، ولا يقوّمها إلا بحسب ما تنتج من نفع، يتملك الطمع مشاعره، وليس لديه مجال للخيال ولا للعواطف، لا يميل كثيراً إلى دين، ولا يكترث بشيء إلا بقدر ما ينتجه من فائدة عملية، يملؤه الشعور بكرامته الشخصية، حتى ليثور على كل شكل من أشكال السلطة، وحتى ليتوقع منه سيد قبيلته وقائده في الحروب الحسد والبغض والخيانة من أول يوم اختير للسيادة عليه، ولو كان صديقاً حميماً له من قبل، من أحسن إليه كان موضع نقمته لأن الإحسان يثير فيه شعوراً بالخضوع وضعف المنزلة وأن عليه واجباً لمن أحسن إليه»[1].

ويقول المستشرق لامانس: «إن العربي نموذج الديمقراطية، ولكنها ديمقراطية مبالغ فيها إلى حدٍّ بعيد، وإن ثورته على كل سلطة، تحاول أن تحدد من حريته ولو كانت في مصلحته، هي السر الذي يفسر لنا سلسلة الجرائم والخيانات التي شغلت أكبر جزء في تاريخ العرب، وجهل هذا السر هو الذي قاد الأوربيين في أيامنا هذه إلى كثير من الأخطاء، وحملهم كثيراً من الضحايا كان يمكن الاستغناء عنها. وصعوبة قيادة العرب وعدم خضوعهم للسلطة هي التي تحول بينهم وبين سيرهم في سبيل الحضارة الغربية، ويبلغ حب العربي لحريته مبلغاً كبيراً، حتى إذا حاولت أن تحدها أو تنقص من أطرافها هاج كأنه وحش في قفص، وثار ثورة جنونية لتحطيم أغلاله والعودة إلى حريته، ولكن العربي من ناحية أخرى مخلص مطيع لتقاليد قبيلته، كريم يؤدي واجبات الضيافة والمحالفة في الحروب، كما يؤدي واجبات الصداقة مخلصاً في أدائها

---

(١) نقلاً عن: أمين، أحمد: فجر الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١١، ١٩٧٩، ص٣٣.

حسب ما رسمه العرف، وعلى العموم فالذي يظهر لي أن هذه الصفات والخصائص أقرب أن تعدّ صفات وخصائص لهذا الطور من النشوء الاجتماعي عامة من أن تعدّ صفات خاصة لشعب معين، حتى إذا قرّ العرب وعاشوا عيشة زراعية مثلاً تعدلت هذه العقلية»[1].

ومن الآراء الحديثة حول الذهنية العربية، أيضاً، رأي الفيلسوف الغربي أرنست رينان[2]، الذي اتّهم العقلية الشرقية، أو العقلية السامية، أو العقلية العربية، بأنها عقلية مضادة للعلم والفلسفة على عكس العقلية الآرية الأوربية المحبة لهما منذ زمن الإغريق، ولهذا السبب، في رأيه، تخلّف الشرقيون وتقدّم الأوربيون. وقد جاء رأي رينان هذا نتيجة لما حققه العلم في أوربا من خطوات عملاقة إلى الأمام، ولهذا تغلبت المفاهيم والمعطيات العلمية على الصيغة القديمة للكهنوتية الدينية، وراح الناس يعلّقون على العلم آمالاً كبيرة وينصرفون عن الدين شيئاً فشيئاً، لقد اعتقدوا أن العلم هو الذي سيحقق لهم الحياة الرغيدة على هذه الأرض.

حاول رينان في كتابه **مستقبل العلم** أن يبدي هشاشة الخرافات والأوهام الموجودة في الدين التي لا يمكن لها أن تطور الحياة، مع قناعته بأن الدين يشكّل عاملاً قوياً لتوحيد الشعوب. وقد أراد إقناع الناس بأهمية العلم من خلال مقارنة معطياته داخل المدينة وداخل الأرياف، ففي المدينة لابدّ من إحلال العلم والتقدم الصناعي، في حين إنه يتغاضى عن

---

(١) نقلاً عن: أمين، أحمد: فجر الإسلام، م‌س، ص٣٤.

(٢) ولد أرنست رينان في منطقة بريتال في غرب فرنسا عام ١٨٢٣، وتوفي في باريس سنة ١٨٩٢، وهو فيلسوف، وأديب، وكاتب، ومؤرخ، وعالم لغة. بدأ إشكالياً منذ كتابه الأول حول (حياة يسوع)، ومنذ رسالته الجامعية حول (ابن رشد). كانت أسرته تعدّه لكي يكون كاهناً لكن قراءته للفلسفة غيّرت مجرى حياته. كان عضواً في أكاديمية الآداب الجميلة، والأكاديمية الفرنسية. وكان صاحب أسفار. من أشهر كتبه (مستقبل العلم).

عدم إحلالهما في الأرياف، وأن يكون للدين حضوره في حياة الناس، وذلك بسبب طبيعة المجالين الجغرافيين (مدينة/ريف).. وقد رأى رينان أن التقدم التكنولوجي في أوربا سيصيب أوربا لاحقاً بجفاف القلب، وتصحر العواطف، وتشيؤ الإنسان.

إن هذه الآراء جملة تحاول الوقوف على ذهنية العرب، وبيان ما تستجره من سلوكيات، وأفعال، وردّات أفعال، وما تصبو إليه من غايات، كما تحاول تفسير الحراك الشخصي للفرد العربي عبر نظرة تاريخية واجتماعية راكمت الأحداث، والمعطيات الاجتماعية فاستخلصت قولها في الذهنية العربية.. وبداهة القول تتبدّى أن الخير والشر، والحسن والقبيح، والمدح والثلب، ثنائيات موجودة لدى شعوب الأرض جميعاً، ترجح كفّة هذا وتخفض كفة ذاك، فليس من الصواب في شيء أن نركن إلى الأماديح، أو نرضى بما زيّنته آراء الآخرين، أو بما شوّهته لأغراض خاصة بها.. والعرب شعب من شعوب الأرض لديه مثل هذه الثنائيات التي لا تأتي بها سوى النظرة النقدية الباحثة عن تميّز شعب من شعب، أو قراءة أحوال شعب لمايزتها من أحوال شعبٍ آخر.

أما ذمّ العرب بأنهم شعب لا عمران له، ولا علوم، ولا صنائع، ولا فلسفة، فإنما هو رأي يعود إلى فترة تاريخية بعينها، أي حين كان العرب قبائل متفرقة يعيشون عيشة البداوة الأولى، أي عيشة البدائية الأولى كما أسماها أهل الاجتماع، وأهل الاقتصاد في آن. فالصنائع والعلوم، كما يقول ابن خلدون، تحتاج إلى مدائن، أي إلى مجتمعات حضرية، والعرب في تلك البرهة من الزمن كانوا قبائل تنتشر حول الماء والكلأ وتتشدهما حين يغور الأول، أو حين يبيد الثاني، ولكن العرب حين أصبحوا تجمعات حضرية/مدينية أنتجوا العلوم، وتثاقفوا مع الشعوب الأخرى، وبنوا المدن (الكوفة، البصرة، سُرَّ من رأى، القيروان، الفسطاط..) وألّفوا الكتب

ونهضوا بالكتابة وشؤون التدوين، لا بل إن الحواضر العربية الأولى مثل مملكة كندة، ومملكة الغساسنة، ومملكة المناذرة عرفت العلوم، والمثاقفة مع الفرس والروم، لا بل كانت المثاقفة بادية ما بين الإسلام كدين جديد والديانتين السابقتين عليه (اليهودية) و(المسيحية). والموازنة حين تعقد بين الشعوب لابدّ من أن تعقد وهذه الشعوب تعيش في طور تاريخي واحد، كأن نقول الغرب في طور البدائية والعرب في طور البدائية، الفرس في طور التمدن والحواضر والعرب في طور التمدن والحواضر.. من أجل اجتباء الموضوعية والوصول إليها.

أما آراء ابن خلدون فهي آراء لا تخلو من غرضية شخصية، ومن معايشة شخصية أيضاً، ذلك لأن ابن خلدون قال ما قاله حين رأى السلب، والنهب، والخراب، والوحشية التي قام بها العرب البداوة في المغرب العربي الذي كان يعيش أطواراً متقدمة من التمدن والعمران، فهو يتحدث عن الهجمة الشرسة التي قام بها الهلاليون انطلاقاً من مصر نحو المغرب العربي، وما مارسوه هم، ومن انضم إليهم، من نهب، وسلب، وخراب في بلاد المغرب التي وصلوا إليها، حيث أعملوا فيها معول الفساد والخراب في آنٍ معاً، بحيث جعلوا فعلاً من حجارة المباني، بعد هدمها، آثافي لقدورهم، ومن أعمدة سقوف البيوت والعمائر عصياً لخيامهم..

ابن خلدون الذي عايش تلك المرحلة، واكتوى بنارها، ورأى وحشية القتل، والسلب، والنهب، والخراب.. كتب ما كتبه عن العرب، وفي تقديره أنه يكتب عن هؤلاء البداوة الذين جاؤوا من صحراء مصر فعاثوا فساداً في بلدانية المغرب العربي، وليس عن العرب، كلّ العرب، الذين صاروا جهةً للعلوم، والثقافة، والإبداع، والتعليم، والعمران.. حين ورثوا حضارتين كبيرتين حضارة الروم، وحضارة الفرس، وحين نقلوا علوم أهل هاتين الحضارتين، وحضارات أخرى مثل الهند، والصين، والقبط،

واستفادوا منها وبنوا عليها.

كان ابن خلدون يدرك جيداً أن مجتمع القبائل المتشظي، لا ينتج علوماً، ولا يقيم عمراناً، ذلك لأنه هو من يقول إن العلوم والصنائع هي نتاج الحواضر والمدن.. وحين صار للعرب مدائن وحواضر في المدينة، ومكة، ودمشق، وبغداد، والبصرة، والكوفة، وقرطبة، وغرناطة، والفسطاط، والقيروان، وفاس.. ازدهرت العلوم، وقام العمران.. وصار العرب أهل علم، وفلسفة، ومنطق، وعمران.. وما عادوا أهل فصاحة وبيان وشعر وحسب، كما ما عادوا أهل توحش ونهب وسلب وخراب.

أما انتقاده لبناء (الكوفة والبصرة) في مكانين غير مناسبين فإن ذلك لا يعدّ مثلبةً لأن الحياة العربية، وحال العمران كانت في أطوارها الأولى، والوقوف على مثل هذه المثالب الأولى وقوفٌ على القصدية من أجل القدح والذم.

ورأي (أوليري) القائل بمادية العرب، وضيق أفق خيالهم، وجمود عواطفهم، وشعورهم العالي بالأنفة والمروءة والكبرياء، وطلبهم للرياسة، والثورة على كلّ حاكم/كلّ سلطة، وإخلاصهم لقبائلهم.. فإن هذا الرأي يناسب فترة البداوة، فترة الانغلاق، والولاء للقبيلة، والطاعة للشيخ الرئيس عن طواعية لا عن إكراه، والتحلي بالكرم، والشجاعة، والجرأة في الموقف والقول.. كلّ ذلك يتناسب وطبيعة البداوة الأولى، وهو لا يتناسب مع اتساع رقعة المجتمع وتعدّد الأخلاط الاجتماعية فيه إبّان العصر العباسي خصوصاً، وعصر الممالك والدول المتتابعة أيضاً، فعرب الجاهلية هم غيرهم عرب الإسلام، ليس من ناحية العقائد، وإنما من ناحية الانفتاح، والمخالطة، والتعلّم، ومعرفة ما يدور حقيقة في الحواضر والمدائن الراقية في تقدمها وعطاءاتها، أعني بلاد الروم، وبلاد فارس، وما أنتجته حواضر الهند والصين والقبط من فلسفة، وعلوم، وصنائع،

وبذلك كانت هذه المعرفة ـ قراءةً وهضماً وإفادةً ـ الركنَ المكينَ الذي بنى عليه العرب حضارتهم. ولا يخفى أن العرب بثقافتهم وتعلمهم وإبداعهم اقنعوا علماء العالم آنذاك وكتّابه بأن يتعلموا العربية ليكتبوا بها إن أرادوا لكتاباتهم الظهور والنشور والشهرة، لذلك لا عجب من أن نجد الكثير من (الموالي) أصبحوا حجة في اللغة العربية، وعلماء في النحو والقواعد، والبلاغة، والبيان، وأرباب الشعر وأسياده.

إن النظرة الأحادية، التي لا تشبه نظرة طائر البوم في استدارتها وإحاطتها توقع المرء المنشئ للقول في أغلاط كبرى، إذْ ليس من المنطق أن نقول إن العرب جهلى، أميّون، ليسوا أهل حضارة لأنهم، على سبيل المثال، حين فتحوا بلاد فارس حسبوا المرقق (نوع من الخبز الرقيق الذي يعدّ لصنع الحلويات) رقاعاً للكتابة، وأن الكافور الذي وجدوه في خزائن كسرى استعملوه في عجينهم كملح(١)، وفي الطرف الآخر من المعادلة ليس العرب أهل حضارة أزلية لأنهم أنتجوا، وأبدعوا، وأقاموا، وأسهموا بما أسهموا فيه إبان العصر العباسي وهو في أوج ازدهاره. كلا النظرتين قاصرة، الأولى تريد غمط العرب وثلبهم وبخسهم أشياءهم، والثانية تريد إعلاء شأن العرب وقد بلغوا نقطة مهمة من التطور الحضاري.. والأصل في الأشياء أخذها وهي في أطوارها نمواً واتساعاً وأثراً.

ولكن ما نوافق عليه في أقوال (أوليري) هو أن أهل العرب أهل أنفة

---

(١) أذكر أن أهلي حين خرجوا من أرض الجليل في فلسطين مطرودين بأفعال الصهاينة.. باتجاه الشام، حسبوا أعواد القنّب الخضر الطوال نباتات ملوخية، للشبه الكبير ما بين أعواد القنب وأعواد الملوخية، لكنهم حين طبخوا أوراقها وجدوها مُرّة، فقالوا ملوخية الشام مُرّة، وحين أخذوا حبات الجوز حسبوها تفاحاً، وحين باشروا أكلها شعروا بطعمها اللاذع، فقالوا تفاح الشام مُرّ أيضاً. هذا لا يعني تخلف الفلسطينيين وجهلهم، وإنما يعني تشابه الأشياء، وتشابه الظنّ، ومثل هذا يحدث لأبنائنا الدارسين في بلاد الغرب.

وكبرياء وأنهم ميالون إلى الرياسة لذلك فهم لا يدينون بالطاعة لرئيس أو حاكم، وتاريخهم في الجاهلية سلسلة حروب، وتاريخهم في العصور اللاحقة سلسلة انقلابات بعضهم على بعض. والعربي شديد الاعتزاز بحريته، فما إن تسلب منه حتى يثور ويهيج كوحش في قفص.

ورأي رينان من أن الذهنية العربية مضادة للعلم والفلسفة، فهو رأي عام، ولا يمكن تعميمه على الذهنية العربية في جميع أطوارها، فما قامت به الذهنية العربية من إنجازات في مجالي: العلم والفلسفة تحديداً لهو على شأن عظيم وكبير، حتى إن أوربا تعترف أن حضارتها قامت على علم العرب وفلسفتهم، وأن الكثير من الكتب العلمية، والآراء الفلسفية كانت هي عماد النهضة الأوربية.. وللتمثيل نشير إلى عطاءات ابن سينا، وابن رشد. ففي عصر المأمون، وبعد أن استفاد العرب كثيراً من ثقافات فارس، والهند، واليونان، والصين، والقبط، أعطوا الكثير في مجالات العلوم، ووصلوا إلى مخترعات لازال العالم كلّه يشهد لهم بابتكارها واكتشافها وأهميتها من حيث إنها كانت الأساس في النهضة الأوربية الحديثة. قد تصح نظرة رينان إلى العقلية العربية بأنها غير محبة للعلم والفلسفة في طورٍ من أطوارها (الجاهلية) حيث كانت القبائل (شذر مذر) غير قادرة على إيجاد وحدة اجتماعية فاعلة تؤدي إلى تطوير العلوم والصنائع وتفعيلها كما حدث بعد مجيء الإسلام. ففي عصر العمران، وتلاقح الثقافات وتجاذبها إبّان عصر الدولة العباسية (ذروتها في عهد المأمون) لا يمكن الأخذ برأي رينان من أن العقلية العربية (السامية) غير محبة للعلوم والفلسفة، وإلا ماذا يسمي تطور الفلك، والفيزياء، والكيمياء، والطب آنذاك؟!، وماذا يسمي الجدل حول ما سمي بالفلسفة الإسلامية، وعلم الكلام، والفرق الإسلامية (المعتزلة، الجبرية، القدرية..)، وماذا يسمي الروح الفلسفية الناهضة التي

جالت في جميع حقول الفلسفة اليونانية على يد مشاهير الفلسفة العربية كالكندي، وابن رشد..

إن ما هو مؤكّد لنا في هذا المجال هو أن الفكر العربي في طور الجاهلية هو فكر خالص، نسيج وحده، أبرز تجلياته الشعر، والقصص، والأمثال، وأن الفكر العربي في الطور الإسلامي، وخصوصاً العصر العباسي، هو فكر مزيج من ثقافات أخرى، وأبرز تجلياته: الفلسفة والعلوم.

المهم هنا، هو أن نؤكد أن العرب ليسوا جميعاً إنتاج عصر بعينه، ولابدَّ من الأخذ بالفوارق التي أحدثتها طبيعتان: الطبيعة البيئية، أي الانتقال من أحياز الصحراء إلى أحياز السهول، والأنهار، والبحار، ومن مضارب الخيام إلى المدن والحواضر والقصور. والطبيعة الثانية هي الطبيعة الاجتماعية، أي الانتقال من أحياز الأميّة إلى أحياز الثقافة البهّارة، والمثاقفة مع الآخر، ومناددة الحضارات الإنسانية الباذخة في العطاء والشأو، واكتساب عادات، وتقاليد، ومعارف، وصنائع، ومهن، وأنشطة عديدة ومتنوعة أوجدتها الطبيعة الاجتماعية الجديدة بعدما تلاقحت مع حيوات اجتماعية أخرى لحضارات أخرى اعترفت الذهنية العربية بأهميتها وعظمتها وأدوارها الجوهرية في حياة الناس، وتنظيم شؤونهم وأحوالهم.

فالذهنية العربية، قبل الإسلام، ومن ناحية الطبيعة البيئية هي نتاج عوامل الطبيعة ومناخها، الصحراء، والقحل، والرمال، والعطش، والجوع، والترحال، والمغالبة، والصبر، والانتظار.. وهي كذلك نتاج البيئة الاجتماعية، كالعادات، والتقاليد، والتصورات، والأحكام، والقيم، والعقائد.. ومن تداخل هاتين الطبيعتين (البيئية) و(الاجتماعية) تتجدل مجموعة من الصفات وأنماط السلوك التي تميّز الفرد العربي من غيره.. كالأنفة، والكبرياء، والعنف، والحلم، والكرم، والشجاعة،

والفداء، وقوة التعبير والبيان، وفصاحة اللسان، والحماسة، والعصبية، والانتماء، والصلابة..

والذهنية العربية، بعد الإسلام، هي أيضاً نتاج الطبيعتين (البيئية)، و(الاجتماعية)، وقد صارت البيئة الصحراوية بيئة مدن وحواضر ودور وقصور، وغدت البيئة الاجتماعية بيئة اختلاط، ومثاقفة، واكتساب، وتعلم، وحوار، وقبول ورفض، وجذب ونفور..

بقولة أخرى إن تبدلات عديدة طرأت على الذهنية العربية بسبب المتغيرات والتبدلات التي أصابت الطبيعتين (البيئية)، و(الاجتماعية)، ولكن هذا لا يمنع من القول إقراراً إن الكثير من صفات الذهنية العربية وخصائصها، قبل الإسلام، ظلّت موجودة وقارّة.

أمرٌ آخر أودّ إضافته إلى مكونيْ الذهنية، أعني (البيئة) و(المجتمع)، وهو قابلية الاستهواء لدى الفرد العربي، أي (استعداده/ ميله) قبوله للتبدلات الجديدة الوافدة على حياته ومماشاتها حتى تصير جزءاً من سلوكه وتفكيره، وقبوله أيضاً لإسقاط الكثير مما اعتاد عليه في سلوكه وتفكيره، بعبارة أخرى إن قابلية الاستهواء هي فاعلية (مضايفة) و(محو) في آنٍ معاً. وهذا ما تجلّى لنا ونحن نرى التبدلات الجديدة من حيث (المضايفة) و(المحو) مع مجيء الإسلام مثل تبدل منظومة القيم، فقد صار للمساواة مفهوم جديد، وصارت للعدالة روح جديدة، وتبنى الفرد عقائد جديدة (انتقالاً من التعددية إلى الوحدانية).. الخ، ومحو استراتيجيات مهمة مثل الإغارة، والغزو، والتحارب، والثأر، والوأد، والوراثة.. الخ، وترك أنماط سلوك وعادات مثل الأزلام، الأنصاب، الخمر، الزنا، القمار، الاحتكار، الغش، السلب، النهب.. الخ.

بقولة أخرى لقد تغيّرت، مع مجيء الإسلام، نظرة الفرد العربي إلى أمور جوهرية ثلاثة هي الله، الإنسان، الطبيعة، فقد غدا الله واحداً بعد

أن كان متعدداً، وصار معنى بعد أن كان تجسيداً (الأصنام)، وصار الإنسان كائناً محرماً على الإنسان الآخر لا يحلّ دمه، ولا عرضه، ولا ماله، وصار الإنسان شريكاً في البناء، كما غدت الطبيعة مجالاً للتأمل والتفكر من أجل معرفة الله الصانع والموجود والمكوِّن. وتبدل النظام المعرفي للقيم التي هي أصل الأشياء في التعامل مثل (المساواة، والعدالة، والصدق، والأمانة، والمحبة، والأمن، والإخوة،..)، وبهذا كان الفرد العربي قبولاً لهذه التبدلات بعدما وعاها وعرف قيمتها ونتائجها، وقد تجلّى ذلك في قبوله وإقباله معاً على الثقافات الأخرى والأخذ منها والتلاقح معها، وصهرها لتكون في خدمة المجتمع.. مثل استفاداته من الثقافات الفارسية، والرومانية، واليونانية، والهندية، والصينية.. فلم يحيّد من تلك الثقافات إلا ما خالف دينه الجديد.. وبذلك، أي بهذا التلاقح، اغتنت الحياة العربية وتقدمت إلى أن بلغت أشواطاً من التطور والازدهار التي لم تعرفها سابقاً في تواريخها.

في ظني أن اتصال العرب بالحضارات الأخرى (الفرس، اليونان، الروم، القبط، الأحباش) كان باعثاً رئيساً للنقلة الحضارية التي عرفها العرب مع ظهور الإسلام، ونقصد بالنقلة الحضارية تطور الحياة الاجتماعية وغناها بما جاء به الدين الإسلامي الجديد، وبما عرفه العرب من عادات وتقاليد وسلوكيات لدى الشعوب الأخرى، وبما أخذه من ثقافات وعلوم وآداب ومعارف، وتطور الحياة الاقتصادية في مجالات الزراعة، والصناعة، والتجارة بعدما تعدّدت طرق التجارة البحرية والبرية، والأسواق التجارية، ومصادر التبادل المشترك (الاستيراد والتصدير)..

وقد شكّل اتصال العرب بالشعوب الأخرى حجر الزاوية في النهضة التي عرفها العرب في العصرين الأموي والعباسي على وجه التحديد، وقد تجلّى هذا الاتصال بأمورٍ عدة، من أبرزها:

١ـ التجارة.

٢ـ الترجمة.

٣ـ التمازج الاجتماعي بين أهل القوميات والأديان الأخرى.

٤ـ بناء المدن.

٥ـ الديانات الأخرى.

فقد لعبت التجارة دوراً حاسماً في تنمية الوعي الاجتماعي داخل المجتمع العربي، وذلك عن طريق نقل المعارف، والعادات، والتقاليد التي عاشتها الحضارات والشعوب المجاورة للجزيرة العربية، فالتجار كانوا ناقلي المعرفة من الشعوب الأخرى إلى البلاد العربية، فالقصص، والأخبار، والأحاديث التي يديرونها حول الناس، والعادات، والتقاليد، والأطعمة، والبيوت، والأسواق، والمدارس، والكتب، والمدن، والحكام، والجيوش، والثقافات، والأديان،.. الخ. كلّها كانت ثقافة جديدة مدهشة وبهّارة في آن.

فالجزيرة العربية، وقبل ظهور الإسلام، تعدّ طريقاً تجاريةً عظيمة الشأن تربط ما بين قارات ثلاث هي: أفريقيا وآسيا وأوربا، حيث تصل البضائع إلى شواطئ الخليج العربي، وإلى شواطئ البحر الأبيض المتوسط (صور، عكا، غزة)، وتنقل البضائع من حضرموت إلى مكة والمدينة وصولاً إلى الشام، كما تنقل البضائع من اليمن إلى أرض العراق وبلاد فارس، والعودة من هناك ببضائع فارسية..

إنه من الظلم النظر إلى أهمية هذه الطرق على أنها طرق للاسترزاق والتجارة فقط، لأنها كانت طرقاً لنقل ثقافات الشعوب الأخرى وعاداتها، ووسيلة للتعارف، فعبر هذه الطرق انتقلت الكتب، ونمت مدونة الترجمة وتغذت بالجديد الرافد على الدوام.

والترجمة فعلت فعلها في امتزاج الفرد العربي بثقافة المجتمعات

الأخرى (عادات، تقاليد، أنماط سلوك، علوم، أسواق، صنائع..) وذلك بسبب اختلاط (الموالي) بالعرب، أو اختلاط العرب بالموالي، والتعلم والإفادة مما لديهم، أي الموالي، وقد عاشوا في مجتمعات ذات عمران وصنائع وعلوم، وقد كان يرافق القوافل التجارية، قبل الإسلام، تراجمة يعملون على تسهيل المعاملات بين العرب الناطقين بالعربية وشعوب البلدان التي يتجاورون معها والناطقين باللغات الفارسية، والهندية، واليونانية.

وقد تجلّت أهمية الترجمة عندما راح العرب والمسلمون ينقلون علوم الحضارات الأخرى إلى اللغة العربية، ويطورون الإدارة، والدواوين عامة.

وجاء الإسلام ليجعل من الاختلاط بين العرب وغيرهم من شعوب الأرض التي فتحوها امتزاجاً بين الحضارات والمجتمعات والدماء أيضاً، فمثلاً بعد فتح القادسية، ضمّ السبي نساء فارسيات كثيرات كان من بينهن ثلاث بنات للملك يزدجرد، ملك فارس، وكنّ جميلات، فتزوجهن أبناء الصحابة المعروفين وأنجبوا منهن، وصار أولادهن أولاد خالة(١). أما اكتساب العادات والتقاليد الجديدة، والمعارف والثقافات، والصنائع والمهن، وطرق التعامل، وأنماط السلوك فكانت حياة يومية يعيشها الناس، بقولة أخرى لقد أخذ العرب كلّ ما استحسنوه في المجتمعات الأخرى إن لم يكن متعارضاً مع دينهم، وداخلت لغتهم أسماء، وكلمات، ومصطلحات أجنبية (الدخيل) تماهت ضمن نسيج اللغة العربية.

أما إنشاء المدن والممالك فقد كان عهد العرب به قبل الإسلام، ومن أبرز الأمثلة، ما عرفه العرب في إمارتي المناذرة والغساسنة، ففي منتصف القرن الثالث الميلادي أسّس الفرس إمارة الحيرة (حوالى ٢٤٠م) وأمروا

---

(١) واحدة تزوج بها الحسين بن علي، وواحدة تزوج بها محمد بن أبي بكر، وواحدة تزوج بها عبد الله بن عمرو.

عليها عمرو بن عدي بحيث تعود كلّ أموره إلى الفرس من حيث الأمر والطاعة شريطة أن يحمي المناذرة حدود فارس من كلّ طامع مقابل أن تعفى إمارتهم من الأتاوة.

وقد عرفت إمارة الحيرة وأهلها استقلالاً إدارياً، ورخاءً اقتصادياً ذلك لأنهم كانوا هم صلة الوصل التجارية ما بين الفرس وعرب الجزيرة، كما عرفت رقياً حضارياً من حيث الصنائع، والعمران، والتجارة، والأسواق، والثقافة، فقد شاعت ترجمة الآداب الفارسية إلى اللغة العربية بعدما كثر عدد التراجمة، وبعدما ازداد طلب الملوك المناذرة على نقل معارف الفرس وعلومهم (وخصوصاً حكمهم، وأساطيرهم، وتعاليمهم الدينية) وكذلك نشطت الترجمة من اللغة اليونانية وذلك بسبب احتكاك المناذرة باليونانيين عن طريق التجارة، والحروب، والأسرى.. وكان التبشير بالنصرانية واسع النطاق خصوصاً بعدما انتشرت الأديرة.

وقد بلغت سعة العمران في إمارة الحيرة مجالات رحبة، فقصور الملوك المناذرة كانت مضرب المثل في جمالها ورقيها وإعجازها العمراني.. ومن ذلك قصري (الخورنق) و(السدير). وكانت إمارتهم مقصد أهل الشعر من شعراء الجزيرة العربية.. ولعلَّ شعر النابغة الذبياني يعبر خير تعبير عن أهمية الملوك المناذرة وما بلغوه من شأو ومكانة اجتماعية عالية.. وبهذا أوجدت إمارة الحيرة اتصالاً وامتزاجاً كبيرين بين العرب والفرس، وعلى مختلف صعد الحياة واتجاهاتها.

والإمارة الأخرى المهمة التي عرفها العرب قبل الإسلام هي إمارة الغساسنة في الشام، وقد كانت على اتصال واسع مع اليونان من حيث التجارة، والإدارة، والعمران، والصنائع، وشؤون الملك، فقد خلع أباطرة اليونان ألقاباً عظيمة على ملوك الغساسنة بسبب ولائهم، وخدماتهم

الكثيرة التي كانوا يقدمونها إليهم، وبسبب اعتناقهم لديانتهم النصرانية. ولم يضعف شأن الغساسنة إلا عندما غزا الفرس بلاد الشام وافتتحوا دمشق وبيت المقدس من الروم.

وكان شعراء الجزيرة العربية يفدون على ملوك الغساسنة لنيل عطاياهم وجوائزهم، ومن هؤلاء النابغة الذبياني، والأعشى، والمرقش الأكبر، وحسان بن ثابت، وعلقمة الفحل، وذلك لأن صيتهم كان طاغياً في البلاد، وحالات البذخ والثراء بادية من خلال عمرانهم، وأسواقهم، وأعمالهم في التجارة، والصنائع والمهن.

أما الديانتان اليهودية والنصرانية، فقد ساعدتا كثيراً على الاختلاط والامتزاج حيثما حلتا، وكانتا سبباً من أسباب انتقال الثقافات الأخرى (العادات، التقاليد، القيم..) إلى المجتمع العربي في الجزيرة، فقد انتشرت اليهودية في الجزيرة، قبل الإسلام، بقرون عديدة، وخصوصاً في مدينة يثرب (المدينة المنورة)، والحق أن يهوداً قدموا إلى الجزيرة، وأن عرباً أعجبهم الدين اليهودي فتهودوا، واليهود الذين قدموا إلى الجزيرة قدموا إليها بسبب الاضطهاد الذي لحق بهم على يد الروم والفرس، ومن الأمكنة التي استقر فيها اليهود في الجزيرة (تيماء)، و(فدك)، و(خيبر)، و(وادي القرى)، وقد كان اليهود أهل زراعة وصناعة ومهن (نخيل، حدادة، نجارة، صياغة، معدات الحرب..).

وقد عمل اليهود على نشر ديانتهم في الجزيرة، فاعتنقت اليهوديةَ قبائل عربية عديدة خصوصاً في اليمن، ونشبت حروب بين النصارى واليهود بسبب المنازعات والتحالفات مع الحبشة. وقد غيّرت الديانة اليهودية في المزاج العام القبلي العربي من حيث نشرها للقصص، والأساطير، والأخبار التي حفلت بها التوراة، من جهة، وما عرفوه من ثقافات يونانية ورومانية وفارسية من جهةٍ ثانية.

أما النصرانية، فهي الديانة التي انتشرت في إمارتي الحيرة (المناذرة) وإمارة الشام (الغساسنة)، وفي بعض مناطق الجزيرة العربية مثل نجران، ويثرب، ووادي القرى. وكانت فرقتا (النساطرة) و(اليعاقبة) الأكثر حضوراً وبدواً في المجتمع العربي، وقد عرفت هذه الديانة نظاماً إدارياً ودينياً على درجة كبيرة من الدقة والنظام حيث كان يتولى أمور هذه الديانة ثلاثة، هم: (السيد) وهو رئيس القوم (القبيلة) ومهمته إدارة الشؤون الخارجية (وخصوصاً الحرب)، والعلاقات مع القبائل الأخرى، و(العاقب) ويتولى الأمور الداخلية وتصاريف المجتمع، فيحلّ قضايا الناس ومشكلاتهم، ويقف على خلافاتهم وطلباتهم، و(الأسقف) ويتولى الأمور الدينية، وقد كان هؤلاء الثلاثة يتشاورون ويتناقشون في جميع المسائل والقضايا[1].

وقد كان للنصارى في مدينة نجران، وهي مدينة تجارية، ذات كعب عالٍ في الاقتصاد بسبب وقوعها على خط تجارة اليمن/الشام، كعبة تسمى بـ (البيعة) وفيها أساقفة، وأهل دين، ومن أشهر أعلام النصرانية قبل الإسلام (قس بن ساعدة) الذي كان أسقف نجران.

وقد انتشرت تعاليم النصرانية بين القبائل وتقبّلها عدد كبير من الناس، فبنيت الأديرة، وشاع النسك والتعبد، وقد كان الأساقفة يأتون إلى أسواق العرب فيبشرون بتعاليم ديانتهم، ويتحدثون عن الجنة، والنار، والحساب والثواب، وقد كان لهم شعراؤهم، ومن هؤلاء: قس بن ساعدة، وأمية بن أبي الصلت، وحسان بن ثابت، وعدي بن زيد، وقد نشرت الديانة النصرانية بعض وجوه الثقافة اليونانية بين القبائل العربية ولاسيما إن عرفنا بأن الإسكندرية كانت مركز إشعاع حضاري على درجة كبيرة من الغنى والتبادل الثقافي.

---

(١) انظر: أمين، أحمد: فجر الإسلام، م.س، ص٢٦.

وقد عُرف الأساقفة بثقافتهم الواسعة، وخصوصاً الثقافة الفلسفية التي أرادوا من خلال التسلح بها للردِّ على آراء الوثنيين وعقائدهم باتباعهم التعليل والبرهان، لذلك كانت فلسفة اليونان (أرسطو، أفلاطون..) معروفة لدى هؤلاء الأساقفة، وقد انتشرت المدارس اللاهوتية النصرانية التي درَّست الفلسفة اليونانية مثل مدرسة الإسكندرية، ومدرسة أنطاكية، ومدرسة نصيبين في شمال شرق سورية، وهذه المدارس كانت تعلّم علومها باللغتين السريانية واليونانية.

يضاف إلى هذا أمر آخر، وهو أن الأساقفة عملوا على تعلم العلوم التطبيقية مثل الطب والعلوم الطبيعية (كيمياء، فيزياء، صيدلة).

وأيّاً ما كان الشأن فإن علماء ومفكري الإمارتين، إمارة (المناذرة)، وإمارة (الغساسنة)، وهم نصارى، لعبوا دوراً بارزاً في توطيد الصلة والاتصال، وتدعيم اتجاهات الامتزاج بين المجتمع العربي ومجتمعات اليونان، والفرس، والقبط، والأحباش. وقد كانت اللغة السريانية المهاد الأول لنقل معارف اليونان وعلومهم وثقافاتهم إلى اللغة العربية، فعبر هذه اللغة (السريانية) كان الاتصال بين العرب واليونان، وعبر هذه اللغة نُقلت الكثير من علوم اليونان إلى العربية.

إذاً، هذه الأمور الخمسة [التجارة، والترجمة، والتمازج الاجتماعي، وبناء المدن، والديانات الأخرى (اليهودية، النصرانية)..] أسهمت جميعها في تحضير المجتمع العربي، ونقله من مرحلة (البداوة) إلى مرحلة (الحضر)، ومن مرحلة (التنقل) إلى مرحلة (العمران)، ومن مرحلة (المشافهة) إلى مرحلة (التدوين)، ومن فكرة (الوحدة) إلى فكرة (الاجتماع).

الفصل الثاني

سوسيولوجيا المجتمع العربي

(الذهنية)

أولاً: الذهنية البدوية:

- التنقل والترحال.
- العصبية.
- الشهامة.

ثانياً: الذهنية الحضرية:

- الصنعة.
- القانون.
- المال.

ثالثاً: الذهنية الجمعية (البدوية/الحضرية)

سوسيولوجيا المجتمع العربي
(الذهنية)

في وهمي أن الدراسات الاجتماعية التي جعلت من الشخصية العربية مادةً لدراستها، وتشريحها اجتماعياً، ونفسياً، للوقوف على منظومتها الفكرية، وثقافتها التي تعمل وفقها، والأهداف التي ترغب بها، وتأثير العادات والتقاليد والأعراف والأحكام والتصورات فيها، واستجاباتها للدوال الدينية[1]، وارتباطاتها بمرجعيات بادية ومضمرة، .. وآليات التفكير التي تعمل بموجبها، وأنماط السلوك الحميدة التي تماشيها، وأنماط السلوك الشائنة التي تزهد بها، وأساليب تعاملها مع الآخر، قريباً أو بعيداً، والمهاد النفسية والاجتماعية لقبول الآخر كمشاركٍ لها في بناء المجتمع وتطويره، والمفهومات التي تُخضع لها حراكها في الحياة (بتعدد اتجاهاته وغاياته) كمفهومات (العيب)، و(المروءة)، و(الشهامة)، و(الكرامة)، و(الكبرياء)، و(النذالة)، و(الجبن)، و(الغدر)، و(الكيد)، و(الكراهية)، و(العدل)، و(الظلم)، و(الاستبداد)، و(السيادة)، و(العبودية)، و(الخيانة)، و(القوة)، و(الضعف)، و(الكرم)، و(الغنى).. الخ. وذلك من أجل توصيفها، وتشخيصها، ووضع منظومة تعريفية بالشخصية العربية، وضبط، ما أمكن، من اندفاعاتها، وتوجهاتها، وآليات تفكيرها، وأنماط سلوكها.. أقول إن مثل هذا الفعل الاجتماعي

---

(١) الرموز والمعاني الدينية.

المهم، والضروري، أو لنقل بلغة الفلسفة، إن هذا الفعل الجوهري، لم يحدث على نحوٍ تتصادى فيه هذه الدراسات، وتتحاور بين أقاليم الوطن العربي، وأقطاره، وبيئاته، إذ إن الظنّ، أو التسليم بأن الشخصية العربية ذات أبعادٍ نفسية واجتماعية واحدة، هو مجرد ظنّ وتسليم، ذلك لأن الاختلاف الكبير بين أقاليم البلاد العربية، واختلاف أساليب العيش فيها، وتغاير العادات والأعراف والتقاليد والأحكام والتصورات، وتغاير أنماط المعيشة وأساليبها (تأثراً وتأثيراً، استجابةً ومنعاً) يجعل من الشخصية العربية شخصيات.. فالشخصية العربية في الشرق العربي نفسه مختلفة، في كثير أو قليل، عن الشخصية العربية التي تعيش في المغرب العربي، لا بل إن الشخصية العربية في المشرق العربي مختلفة أيضاً تبعاً للإقليم الذي تعيش فيه، فالشخصية العربية في الخليج العربي مختلفة، في كثيرٍ أو قليل، عن الشخصية العربية في سورية ولبنان وفلسطين، والشخصية العربية في المغرب العربي (المغرب الأقصى) مختلفة عن الشخصية العربية التي تعيش في مصر.

وكذلك فإن الوصول إلى جدولة اجتماعية تمايز الشخصية العربية من غيرها من الشخصيات في العالم لم يحدث فعلياً كبحثٍ اجتماعي ناجز، بل إن توصيف الشخصية العربية توصيفاً علمياً يخضع للمقاييس والاختبارات لم ينجز أيضاً على النحو الذي يرضي الباحث أو يدفعه إلى تجاوز هذه القضية الأولانية إلى غيرها من القضايا الاجتماعية المصيرية المبتغى بحثها ومعالجتها علمياً[1]. وكي لا نتّهم بالتعميم، ووسم الجامعات العربية، وهي كثيرة، ومراكز البحث الاجتماعي، وهي

---

(١) توجد دراسة مهمة للدكتور علي الوردي (العراق) تدور حول شخصية الفرد العراقي. وقد كانت محاضرة ألقاها في قاعة الملكة عالية سنة ١٩٥١، ونُشرت، فيما بعد، في كتابٍ صغير سنة ١٩٥١.

قليلة، بما لا يليق بها نقول إنه توجد العديد من الدراسات الاجتماعية التي أُنجزت في العقود الأخيرة كرسائل جامعية.. لكنها لم تتابع بحيث تصير حقلاً معرفياً اجتماعياً للدراسة، لقناعتي بأن العلم ليس اشتقاقات وإنما هو أيضاً في كثيرٍ من جوانبه تراكمات معرفية، ومجموعة استبصارات أو قل مجموعة طرق.. بعضها (البسيط البادي) يقود إلى بعضها الآخر (الأكثر تعقيداً وأهميةً)[1].

أرى، وقبل الخوض في الحديث عن الذهنية العربية، أن أقف عند بعض المحدّدات الثقافية والاجتماعية للشخصية العربية، وبيان وجوه الاختلاف والتشابه في معالم الشخصية العربية. ولعلّ أهم نظرات أساسية ثلاث وجهت إلى الشخصية عامة، هي التي تتمثل في:

١ـ البناء الأساسي للشخصية.

٢ـ الطابع الاجتماعي للشخصية.

٣ـ الشخصية المنوالية (تكرار ظهور الصفات، والأنماط السلوكية).

فالبناء الأساسي للشخصية، نظرة قال بها عالم الاجتماع الأميركي كاردنر من خلال كتابه **الفرد ومجتمعه** الذي صدر في مدينة نيويورك ١٩٣٩، والفكرة الجوهرية لهذه النظرة تقول إن الناس في ثقافة معينة يميلون إلى أن يتشابهوا في شخصياتهم. فالبناء الأساسي للشخصية يسير إلى تشكيل الشخصية الذي يشترك فيه غالبية أعضاء المجتمع نتيجة للخبرات التي اكتسبوها، فالخبرات هي التي تشكّل الشخصية بوصفها

---

(١) من الدراسات المهمّة التي حاولت فهم الشخصية العربية دراسة الدكتور علي الوردي (العراق) وعنوانها: (دراسة في طبيعة المجتمع العراقي)، وقد جاءت في كتابٍ مطبوع تحت هذا العنوان في المكتبة الحيدرية، دون ذكر لسنة الطبع. ودراسات أخرى مهمة مثل دراسة السيد يسين (الشخصية العربية صورة الذات ومفهوم الآخر)، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨١.

تجارب اجتماعية فيها اكتساب، وتفاعل، وحوار، وقبول، واستعداد، وميل، والتجارب الاجتماعية لا تأتي إلا عبر تكيف الإنسان مع البيئة الاجتماعية، وبهذا فإن الصلة وطيدة جداً ما بين الشخصية والنظم الاجتماعية، بوصف أن النظم الاجتماعية هي التي توجد الثقافة التي تؤثر في الشخصية فتكوّنها، وأن الثقافة تنتقل داخل المجتمع من جيلٍ إلى جيل فتكسب مصداقيتها بالتجربة والقبول، وتأثيرات العامل الاقتصادي حاسمة أيضاً في البناء الأساسي للشخصية، وهي مختلفة ما بين مجتمع بدائي، وآخر زراعي، وثالث إقطاعي، ورابع رأسمالي، فالعامل الاقتصادي المتغاير يحدث تفاعلات اجتماعية (انتقالات) من مدونة قيم إلى مدونة قيم أخرى، كالانتقال من مفهوم (الفردية) إلى مفهوم (الجماعة)، ومن مفهوم (الجماعة) إلى مفهوم (المجتمع) تماماً كما هو الانتقال الاجتماعي حاصل من مفهوم (العائلة) إلى مفهوم (الحي)، ومن مفهوم (الحي) إلى مفهوم (المدينة).. ومن ثمّ مفهوم (الدولة/البلد/الوطن)..

أما الطابع الاجتماعي، فهو النظرة التي قال بها العالم الأميركي إريك فروم، فهو يرى أن الطابع الاجتماعي هو النواة التي تنهض عليها شخصية الأفراد الذين ينتمون إلى ثقافة معينة. ومنبع هذه النظرة يعود إلى تعديل فكرة فرويد ونظرته إلى الفرد بوصفه تصرفات عائدة إلى (الليبيدو)[1]، وهي نظرة تصلح حينما ننظر إلى الإنسان كجسم أي ككتلة مادية لم تؤثر فيها المعطيات الاجتماعية (الثقافة/الاكتساب) والمعطيات الاقتصادية (المناقلات/التحولات/المناخ)، لهذا فإن إيريك فروم

---

(١) أي أن الظواهر الاجتماعية، والنماذج الثقافية يمكن تفسيرها بوصفها نواتج مباشرة ليبيدية، مثلاً فسّرت (الرأسمالية) على أنها نتيجة للذة (النرجسية)، وفسرت الحروب على أنها نتيجة غريزة الموت.

أدخل المعطيات الثقافية والاجتماعية والاقتصادية كعوامل مؤثرة في تكوين الطابع الاجتماعي للشخصية. ورأى أن وسائل التربية (المتعددة والمختلفة) هي التي تسهم في تشكيل الطفل، أي أن الطبيعة وحدها، والميول، والجينات ليست هي التي تشكّل الطفل، فالتربية هي التي تشكل لاحقاً النماذج والنظم الاجتماعية. ولهذا ركّز فرويد على فكرة (الرعاية الأمومية) فالأطفال يختلفون (في قليل أو كثير) في بناءاتهم الشخصية باختلاف وجوه الرعاية (الأمومية). فالإنسان/الشخصية عند فرويد نسق مغلق، لأنه نسق بيولوجي تتحكم فيه القوى البيولوجية، في حين أن إريك فروم يرى أن الإنسان/الشخصية حصيلة اجتماعية تحدّدها الشروط الاجتماعية/الاقتصادية، وهذا بالضبط ما يكوّن الطابع الاجتماعي للشخصية الذي يهدف إلى تشكيل طاقات أفراد المجتمع للقيام بأغراض يقتضيها المجتمع نفسه. ففي المجتمع الصناعي لابدّ من تحويل (الحاجة) إلى (عمل) إلى (دوافع) تدفع الناس دفعاً، من دون أن يشعروا، لكي ينتظموا وفق نظام معين، وأزمنة معينة.

والشخصية المنوالية/التكرارية، تعني نمط الشخصية الذي يظهر بأكبر قدر من التكرار بين مختلف أنماط الشخصية في مجتمع محدد، وهذه النظرة إلى الشخصية هي نظرة تعتمد (الكميات) في مراقبة أنماط الشخصية لقياسها بعد تكرار ظهورها، وهي بذلك مختلفة عن نظرة الطابع الاجتماعي التي تعتمد معرفة الشخصية وتشخيصها من خلال النظرة الكيفية للمعطيات الاجتماعية والاقتصادية.[1]

---

(١) عقدت ندوات فكرية عديدة لدراسة الواقع الاجتماعي العربي، وتمظهرات الشخصية العربية في أكثر من بلدٍ عربي، وخرجت بأفكارٍ مهمة.. لكنها لم توضع موضع البحث والفحص والمعرفة الاجتماعية.

وأرى، كفيري[1]، أن التوجه لدراسة سوسيولوجيا الفرد الاجتماعي العربي ومعرفة آليات التفكير لديه، وأنماط السلوك العامة عنده، والمدخلات الأساسية المؤثرة في شخصيته (الثقافات الوافدة) والمخرجات الأساسية الناتجة عنه (الثقافات القارة) وتجسيدها في السلوك والتفكير، (أي رصد ظاهرة التأثر والتأثير، أو ما يسود من القيم والعادات قبولاً وما يتنحى منها رفضاً). إن مثل هذا التوجه هو اللبنة الأولى لمعرفة المجتمع العربي، وسماته العامة، ووجوه العلائق[2] الرابطة بين أفراده، والسلوكيات التي صارت أعرافاً وتقاليد قارة.

وقبل الخوض في الدراسة لابدَّ من تحديد بعض التعاريف والمفهومات الاجتماعية المساعدة على دراسة الفرد، كبيان المنظومة الاجتماعية التي يصدر عنها، والجهاز المفاهيمي الخاضع له.

بدءاً، لابدَّ من القول إن الشخصية العربية ليست نسيجاً واحداً، ذلك لأن منظومة القيم، ومنظومة التفكير، وأنماط السلوك.. مختلفة من شخصية إلى أخرى ومن إقليم إلى آخر، فهي مختلفة ما بين طبقة اجتماعية وأخرى، ومختلفة أيضاً ما بين مذهب ومذهب، ومختلفة من حيث النشأة والمآل، ومن حيث الغنى والفقر، ومن حيث الذكر والأنثى.. وهذا الاختلاف يحتاج إلى دراساتٍ عديدة تأخذنا ليس إلى علم الاجتماع وحده، وإنما تأخذنا إلى علوم الإنثربولوجية، وعلم السكان، وعلم النفس، والفلسفة، وعلوم الدين، والاقتصاد، والسياسة، والتاريخ،

---

(١) انظر: يسين، السيد: الشخصية العربية بين صورة الذات ومفهوم الآخر، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨١، ص٥٦

(٢) نعني بالعلائق هنا، العلائق الاقتصادية، والاجتماعية، والسياسية، والدينية، والثقافية.. الخ.

والجغرافية، واللغة[1]..

ما أودُّ قوله، ومن أجل تحديد الموضوع أكثر للدراسة، أعني تحديد دراسة الشخصية العربية، إنني سأبحث في الذهنية العربية التي أرى أنها تعني العقلية العربية، أي آليات التفكير، وقد استجابت لتأثيرات الأعراف والعادات، والتقاليد، والأحكام، والتصورات، التي تتمظهر عبر مرتسمات السلوك وأنماطه البادية والمتخفية في آنٍ معاً[2] فالشخصية العربية نتيجة مباشرة للذهنية العربية ومولِّدة منها.. فمثلما هي الشخصية العربية شخصيات متعددة فإن تلك، أعني الذهنية، ذهنيات أيضاً، ولكن، وكي لا نشطط في التوصيف، وحصراً لجوانب البحث وتحديده، فإنني أرى أن المجتمع العربي يمكن تقسيمه إلى ثلاثة أحياز اجتماعية كبرى هي:

- المجتمع البدوي.
- المجتمع الريفي.
- المجتمع الحضري.

---

(١) للغة العربية تأثير كبير في شخصية الفرد العربي من حيث: (الفصاحة والبيان، والحفظ والتلقين، واللعب على الكلام).

(٢) عرّفها الباحث فؤاد إسحق الخوري بأنها: الحسّ اللاشعوري الذي يثير الإنسان للتحرك والعمل بشكلٍ عفوي (الخوري، فؤاد إسحق: الذهنية العربية العنف سيد الأحكام، بيروت، دار الساقي، ١٩٩٣). وأنا لا أوافق على مثل هذا التعريف لأن فيه غموضاً، وضبابية، ونقصاً سوسيولوجياً بادياً.. ثمّ إنه لا يعطي التفكير، أو التأمل، أو التراكمات الاجتماعية (بما فيها من عاداتٍ وتقاليد وأعراف) من دور في صنع الذهنية أو إنتاجها. مثل هذا التعريف يصلح في مجال الفلسفة ولكنه، في ظني، لا يصلح لترتيب نتائج اجتماعية وجدولة لأنماط السلوك. وما يفسد هذا التعريف كثيراً هو كلمة الإثارة فهي تقيم أهمية هذا التعريف على ردّات الفعل، العفوية والمباشرة.. والتي لا يدخل التفكير العقلي فيها إطلاقاً. فهل عادة مثل عادة الثأر التي يظلّ العربي (البدوي) مطالباً بها أربعين سنة هي مجرد إثارة، وهل الغزو، والمغالبة، والصراع في المجتمع البدوي مجرد إثارة؟!

ولأن التشابه شديد التقارب والتماثل ما بين المجتمعين البدوي والريفي، فإنني أميل إلى جعل مرجعيتهما إلى ذهنية واحدة، هي الذهنية البدوية، ويقابلها (ليس للمواجهة والخصومة، وإنما لرصد التشابه والمشتركات من جهة، والاختلاف والتنافر من جهةٍ ثانية) الذهنية الحضرية.. ذلك لأن المجتمعات العربية تتشكّل من هذه النماذج الاجتماعية الثلاثة، وإن كانت الأقاليم العربية، أو البلدان العربية إن شئت، موزعة إلى أقاليم شرقية، وأخرى مغربية، أو موصّفة بأقاليم صحراوية، وأخرى غير صحراوية (سهول، وجبال، ووهاد..)، أو موسومة بنهرية، وغير نهرية.. والذهنية البدوية ليست حكراً أو صفة لصيقة بأهل الصحراء وحدهم، وإنما هي آلية تفكير مولّدة للسلوك حتى في المناطق الريفية والحضرية في آنٍ معاً. بقولة أخرى، إن الذهنية البدوية موجودة لدى الشخصية العربية حتى وإن كانت هذه الشخصية لا تعيش في صحراء مترامية الأطراف أو محدّدة الأطراف. وأرى، من خلال النظر في سمات وآليات وسلوك كلّ من الذهنيتين: **البدوية والحضرية**، أنه بإمكان الباحث استخلاص نوع من الفهم لـ سوسيولوجيا الفرد الاجتماعي العربي، واستنباط سلّم للقيم الاجتماعية التي يواليها، وأنماط السلوك التي تمارسها الشخصية العربية استناداً لمرجعية ذلك السلّم وأولويات تلك القيم فيه دون النظر إلى تراتبيتها الصارمة. وكي لا يتداخل الحديث بين الذهنيتين على نحوٍ استباقي، سأبيّن خصائص كلّ منهما على حدة.

أولاً: الذهنية البدوية

لاشكّ أنه توجد تجاذبات، وحوارات، تصل إلى حدٍّ التصارع ما بين ذهنية قبْلية، وأخرى بعدية، أي بلغة السوسيولوجيا ذهنية رعوية (استناداً

لوصف المجتمعات الأولى بالمجتمعات الرعوية) تحدِّد آليات تفكير الشخصية الرعوية، وأنماط سلوكها، ومدونة القيم التي تستند إليها، وهذه الذهنية الرعوية أوجدها المجتمع الرعوي الذي سمي أيضاً بالمجتمع البدوي، وهي لفظة مشتقة من لفظة البداية[1]، وفي هذا المجتمع يعتاش الناس مع الماشية، سمتهم الاجتماعية الأولى التنقل إلى حيث توجد المراعي، وعلوقهم بالماشية كعلوقهم بالحياة. فالثيران، أو الأبقار، أو النعاج، أو الإبل، أو الخيول لا تقلّ في مكانتها ورتبتها في الموجودية عن مكانة الولد ورتبته داخل الأسرة والحياة معاً، فحياة الفرد البدوي من حياة الماشية، وحياة الماشية علوقٌ بالمراعي، ولذلك كانت صفة الترحال والتنقل صفةً ملازمةً للبدو أصحاب الماشية.

والمجتمع الريفي، مجتمع القرى، مجتمع الزراعة، الأقرب إلى مجاري المياه (الأنهار، البحيرات، السبخات، البحار..) له عادات، وتقاليد، وأعراف، وتصورات شبيهة بمثيلاتها في المجتمع البدوي. لذلك لا يلحظ الدارس كبير فرقٍ بين الذهنيتين في المجتمعين البدوي والريفي عدا الاستقرار الاجتماعي لأن ما يحكمهما معاً هو الذهنية البدوية، وهذه سنجد آثارها، وأنماط السلوك العائدة إليها في المدن/الحواضر التي أمَّها البدو والريفيون فسُميت نزوحاتهم الكبرى نحو المدن بـ (ترييف المدن) بعدما قادتهم المدارس، عبر الشهادات، وحياة الجدب والقحل عبر رحلة البحث عن اللقمة، إلى المدن ليصبحوا موظفين، وأفراداً في هذا المجتمع الجديد عليهم من حيث الذهنيةُ والتفكيرُ، والسلوكُ في آنٍ معاً.

المجتمع البدوي، ونعني بضمنه المجتمع الريفي، ذلك لأن المجتمع

---

(١) ابنا آدم، قابيل وهابيل، الأول مارس الزراعة، والثاني مارس الرعي. ولأسبابٍ عديدة قام قابيل (المزارع) فقتل هابيل (الراعي).. ليس من أجل قبول الإله القربان من أحدهما دون الآخر، وإنما نتيجة لمنازعات الرعاة والفلاحين.

الريفي مجتمعٌ بدوي في عاداته وتقاليده وأعرافه وأنماط سلوكه، والخلاف بين المجتمعين (البدوي، والريفي) يعود إلى أن الأول متنقل شديد النزوع إلى التنقل، والثاني مجتمع قار، أو مستقر في بيوت ثابتة صار لها عناوينها أو قل صار لها قراها المعدودة اجتماعياً، والمحدّدة مكانياً؛ هذا المجتمع البدوي أنتج مع مرور الزمن عادات وتقاليد وأعرافاً وتصورات أنتجت هي بدورها آليات للتفكير جسّدها السلوك عبر أنماطٍ عديدة لكنها متشابهة في النهايات والخواتيم. وهذا ما أسميناه بالذهنية البدوية والتي يمكن درسها، وتشخيصها عبر دراسة اجتماعية المجتمع البدوي وتشخيصه. فالمجتمع البدوي يقوم على خصائص اجتماعية أساسية هي:

- التنقل والجولان

يرتّب التنقل والجولان أفعالاً اجتماعية، أو ممارسات اجتماعية مثل القتال، والتحارب، والمغالبة، والعداء، والخوف، والتربص، والثأر، والقطيعة، والمساندة، والتحالف.. الخ تصير هي صفة الشخصية. وقد عبّر ابن خلدون عن هذه الممارسات حين قال إن المجتمع البدوي يعيش ويمتد حيث تصل حراب أهله، إنهم أفراد يعيشون بحمى سيوفهم[1]. مجتمعهم القبيلة، ومعاشهم على الماشية والمراعي، فإن نازعهم قومٌ آخرون عليهما (الماشية، والمراعي) قاتلوه بالسيوف. إنهم أفراد لا يحترمون ما سمي بـ (الحمى)، أو المناطق المحمية بالامتلاك، والسيف، والعمران، فهم دائمو التقاتل والتقابل والمنازعة من أجل الظفر بالمراعي التي تكفل للماشية الحياة. وصفة التقاتل صفة سلوكية ملازمة للبدوي لأنه رهين بالمواسم، والمطر، والمراعي، فأينما وجدت المواسم والأمطار والمراعي.. انساق إليها البدوي طلباً لديمومة معاشه ومعاش ماشيته، فإن

---

(١) ابن خلدون: المقدمة، م.س.

جوبه بالمنع من الوصول إلى المراعي قاوم وقاتل كلَّ من يقف في وجهه.. لهذا فإن المقابر، في المجتمع البدوي، تصير على غير عاداتها، فلا تغدو علامةً اجتماعية تميّز بالمثال والتشخيص أولئك الذين كانوا ثمَّ رحلوا وغابوا إلى الأبد. في المجتمع البدوي لا توجد هذه العلامة الاجتماعية، أعني المقابر، مع أن التقاتل، والقتل عادةٌ من عادات المجتمع البدوي وعرفٌ من أعرافه، وتقليد من تقاليده، ناهيك عن أنه من أهمّ تصورات الشخصية البدوية الباحثة عن الفروسية والجاه، وفي ذلك دلالة اجتماعية مهمّة، وهي قدرة البدوي على السلوان السريع، لأن موت أبناء العشيرة، أو الحامولة، أو القبيلة.. قتلاً ليس أمراً مفجعاً أو مؤلماً ذلك لأن هذا الموت والقتل والغياب جاء من أجل الدفاع عن حياة الآخرين، أي الدفاع عن ديمومة مجتمع القبيلة[1]. وتبدو القبور في المجتمع البدوي، أي في البقاع البدوية، [وليس شرطاً أن تكون صحراوية]، أشبه بالعلامات أو الندوب النفسية التي تؤرّخ لحياة القبائل وحروبها ومنازعاتها.. حيث يجد الرائي المتنقل في مضارب المجتمع البدوي أن قبراً هنا، وآخر هناك، أو أن ثلاثة قبور هنا، أو أربعة هناك.. بحيث لا تشكّل هذه القبور مقابر قارة إلى جوار أماكن العيش كما يحدث عادةً في المجتمعين الريفي والحضري. وحالات النزاع، والتقاتل، والمواجهات بالسيوف هي من يرتّب أولويات قيم المجتمع البدوي مثل: الشجاعة، والمروءة، والإقدام، والجبن، والنذالة، والخسة، والشهامة، والرجولة، والفروسية.. الخ. وتبعاً لهذه القيم تنشأ أنماط السلوك، وتبعاً لأنماط السلوك تنهض **منظومتان اجتماعيتان للوصف**، في المنظومة **الأولى**: أوصاف المدح، وفي المنظومة **الثانية**: أوصاف القدح. في الأولى: التمجيد، وفي الثانية: الذم. ولا داعي

---

(١) من القصص التي تُروى عن حلم معن بن زائدة، أنه جيء بأحد أبنائه مقتولاً، فقال: ادفنوه، وادفعوا ديةً لأمّه. ولم يسأل عن سبب القتل، حين علم بأن قاتله هو ابن عمّه.

للقول هنا، إن إعداد الأفراد في المجتمع البدوي، وتأهيلهم، وتشريبهم للعادات والتقاليد وإكسابهم أنماط السلوك.. يتمّ بتوجيه جوهري نحو المنظومة القيمية الأولى، أي المنظومة المشتملة على قيم التمجيد والمدح. فالموت يصير تافهاً من أجل الصيت والذكر الحميد، والموت يصير أكثر تفاهةً كي لا تعلق صفة المذلة بالفرد، والموت يصير أكثر نوالاً من أجل الدفاع عن المراعي أو الوصول إليها. فالذِكرُ الطالعُ أهمّ قيمة في المجتمع البدوي، وهي قيمة تورّث كما يورث المال والجاه في المجتمع الحضري. والتبريرية سلوكٌ اجتماعي شديد التمظهر والبيان في المجتمع البدوي، فالاغتصاب، والخطف، والغدر، والخيانة، والاستحواذ، والظلم.. كلّها مبررة لأنها تعدّ فروسيةً، ورجولةً، وإقداماً من قبل الشخصية البدوية، فالمهم في المنازعات والحروب والتقاتل هو الغلبة والظفر. والسؤال المعرفي الأخلاقي: كيف تمَّ هذا، ولماذا، وكيف؟! هو سؤال مرفوع، لا وجود له في المجتمع البدوي. فكلّ واصل إلى القبيلة طاهر، ونقي، ومبرّر في موجوديته تشريعاً. والعدوان على أملاك الآخرين والظفر بما لديهم، ليلاً أو نهاراً، سراً أو جهراً، بالقوة أو الحيلة.. كلّه مبرّر مادامت الغاية هي حفظ معاش أبناء القبيلة ومعاش ماشيتها.

- العصبيّة[1]

لقد أولى ابن خلدون هذه الصفة، أي العصبية، عنايةً كبيرة، وهي المتمثلة بالارتباط بالقبيلة والإخلاص لها بوصفها المرجع، والملاذ،

---

(١) العصبية: نعرة فئوية، دموية، رحمية، ملازمة لنمو النوازع الأولية يتربى عليها الطفل، وتبدأ مع الأم في الأسرة.. وهذه الفئوية وقوتها تشكل شوكة الجماعة، ثم تستحيل بفعل التطور إلى فئوية طائفية، دينية أو عرقية تستمد نعرتها لا من الدم فحسب، بل أيضاً من الشعور الديني أو المذهبي أو العرقي، ثم تستحيل إلى فئوية إيديولوجية تستمد نعرتها من الرباط الفكري والانتماء الحزبي والعلاقة المترتبة على أيٍ منهما. (قباني، عبد العزيز: العصبية بنية المجتمع العربي، دار الآفاق الجديد، بيروت، ط١، ١٩٩٧).

والماضي، والحاضر، والمستقبل.. فهي الدرع المدافعة الصادّة عن قيم القبيلة ووجودها.. فلا شيء يربط بين أفراد القبيلة سوى العصبية، فالجميع أولاد عمومة وخؤولة.. وإن لم يكونوا أبناء عم فهم أبناء أبناء عم أو أبناء أبناء خؤولة.. وهنا يتجلى قول العرب الذي مايزال سائراً وفاعلاً إنَّ فلاناً ابن حسب ونسب. والحسب هنا يعود إلى (الأبوة) بينما النسب يعود إلى (الأمومة)، وهذا الجمع، يتبدّى عندما تكون (الأبوة) و(الأمومة) أبناء عمومة.. وبذلك يحوز الفرد الناتج عنهما على هذا الشرف الكبير، شرف الحسب والنسب في آنٍ معاً.

ورأس العصبية في القبيلة، شيخها أو رئيسها أو سيّدها.. وهو فردٌ ليس بمقدوره السيطرة على القبيلة بالقوة مثلما يحدث في المجتمع الحضري، ذلك لأنه بلا عتاد، بلا قوة فردية، بلا جند.. وسيطرته على القبيلة عائدة إلى أنه رجل يشكّل مرجعية القبيلة، أو قل إنه رجل حوله رهط كبير من أفراد القبيلة يعلنون له الولاء للحماية والطاعة، والاستعداد للمنازلات والحروب إذا ما دعاهم إليها. إن تقدير أفراد القبيلة للشيخ أو الرئيس أو السيّد هو الذي يجندهم في طاعته.

ورئيس القبيلة، عادةً، هو من يثمر ديمومة العصبية، والحفاظ عليها، وتأجيج معانيها في النفوس، وتوريثها عبر الأجيال من الأقدم إلى الأحدث عبر الحكايات، والأمثال، ومعطيات الأيام التي سمّاها العرب تارةً بالأيام البيض (أيام السعد)، وتارةً أخرى بالأيام السود (أيام القتل والحرمان والمذلة). والعصبية في عرف أبناء القبيلة هي القوة التي توفّر الهناءة والطمأنينة والأمان لهم، فكلما قويت قوي جاه القبيلة، وقويت مكانتهم. وللعصبية تراتبية دموية، أي قرابة دم ونسب، كأن تسمع قول البداوة: [أنا على ابن عمي]، أي أحاربه وأنازعه في وقت الرخاء في مجال دائرة التهديد الفردي، و[أنا وابن عمي على الغريب] في وقت الشدة

والعسرة، أو قل في مجال دائرة التهديد الجماعي. وفي الحالين ينهض قولٌ آخر هو [انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً]، أي في البدء، وقت النزاع والشدة، لابدَّ من المناصرة، أما معرفة الظالم من المظلوم فهي خطوة تالية على تقاطر دم السيوف، واستتباب الفجائع والويلات. وللعصبية كما يقول ابن خلدون أطوار وأعمار[1].. فهي في أطوار القوة مادامت شديدة اللحمة والبأس والصلادة، وبهذه الأطوار تكون أعمار العصبية طويلة، وديمومتها أكثر بدواً، وهي في أطوار الضعف والخوار حينما تنفكّ تشارطات اللحمة والبأس والصلادة. لذلك فإن التسليم برأي شيخ القبيلة أو سيّدها، هو تسليم تقتضيه أعراف القبيلة وعاداتها وتقاليدها، أما الوصول إلى فحص سدادة الرأي من خطلها فهذه خطوة لاحقة تأتي تالياً، المهم التسليم، والرضا، والقبول.. وفيما بعد يتمّ تقاسم ما يأتي به رأي الشيخ فيتوازع الجميع الخير والشر بالرضا والتسليم؛ فلا شيء أكثر باهظيةً وفداحةً في الثمن لدى الفرد البدوي مثل الإخفاق، خصوصاً إن تعلق هذا الإخفاق بسيّد القبيلة أو شيخها، لأن الإخفاق، كنتيجة، عارٌ وعيب. ولا شيء يمسُّ كرامة البدوي، ويؤذي مشاعره أكثر من العار والعيب.

- الشهامة

وهي مفهوم يشمل العرض، والأرض، والماشية، والذكر الحميد، والصيت الاجتماعي، أو قل (السمعة)، وطي هذا المفهوم، أي من داخله، تنهض قيمٌ أخرى كالشجاعة، والإقدام، والكبرياء، والعزّة، والفروسية، والكرم، والإغاثة، والنجدة، والفضل، والمناددة.. وإذا ما تخفّى أو غاب هذا المفهوم (الشهامة) تبدو قيمٌ أخرى كالاستغاثة، والضعف، والخوار، والمذلة، والعار، والعيب، والبخل، والجبن،

---

(١) ابن خلدون: المقدمة، م.س.

والإحجام، والتقاعس، والمنّة، والنسيان، والتجاهل.. فالشهامة في المجتمع البدوي هي رأسمال الفرد الوحيد، تماماً مثلما هم الأفراد رأسمال القبيلة. والشهامة هي التاج الذي يسعى إلى امتلاكه أيُّ فردٍ في المجتمع البدوي لقناعته بأن المال زائل، والماشية زائلة، والآباء زائلون، والأولاد زائلون.. وما من شيء يدوم أو يبقى سوى الشهامة، والذكر الحميد، أي (السمعة). فالشهامة تورّث في المجتمع البدوي كما يورّث المال في المدن، وقولة الناس وصفاً للإنسان السوي بـ (الآدمي) تعني قيمه، وشهامته، وسلوكه، ولا تعني غناه أو فقره. والفارس في المجتمع البدوي يسمى فارساً من دون النظر إلى أفعاله إن كانت حميدة أو غير حميدة، أخلاقية أو غير أخلاقية، فالنظر موجهٌ عادةً إلى نتائج فعله، وليس إلى فعله، فإن كان الظفر بجانبه فهو فارس، وإلاّ فلا. ومن هنا يقولون (غاب وجاب)، وما مِنْ أحد يسأل لماذا غاب، وماذا فعل؟! السؤال ينصبّ على ما جاء به (جاب)، أي نتائج هذا الغياب. فالغاية في المجتمع البدوي تبرّر الوسيلة. ولأن الشهامة نتيجة للسلوك الاجتماعي، أو قل لتراكمات الفعل الاجتماعي، وباعثة على تجسيده لاحقاً، فإنها هي أحرص ما يحرص عليه الفرد في المجتمع البدوي. يكفي أن يتصف الفرد بالشهامة في القبيلة حتى يخلّد ذكره، وحتى يعيش ورثته بأمانٍ وقبول ورضا داخل حياض القبيلة[1].

وشهامة الفرد البدوي تقاس من خلال أمرين اثنين، **أولهما**: قدرته على الكسب والاستحواذ والامتلاك والهيمنة والوصول والأخذ (دون النظر إلى الأساليب والطرق والمؤديات إلى هذا الكسب). فهو ابن القبيلة المقدام الذي يُهين ولا يُهان، يأخذ ولا يُؤخذ منه، يَغلِب ولا يُغلب، يغير ولا

---

(١) في مآتم العزاء، يفتخر أبناء الميت بأن ميتهم (الأب) لم يورّث لهم سوى سمعته الطيّبة، وهذا غنى كافٍ.

يغار عليه. **وثانيهما**: فروسيته في توزيع المكسوب، والمستحوذ، والمهيمن عليه، والممتلك الجديد. ومن هنا، أي من هذه التراكمات الاجتماعية لهذا الفعل الاجتماعي.. ظهر الصعلوك في المجتمعات البدوية، أي الرجل المقدام الذي يتأبط سيفاً أو شراً، والذي هو أشبه بالصقر الذي يغير لكي يأخذ طريدته، يأخذ منها ما يتخيّره ويترك بواقيها لمن هم معه أو حوله. والصعلكة كظاهرة اجتماعية شبيهة بالظواهر الاجتماعية الأخرى التي ظهرت في المجتمعات البدوية كـ العيارين، والشطّار، صحيح أنهم قطاع طرق، أو قل لصوص، ولكن بطولاتهم وأساليبهم المدهشة في اقتناص الطرائد، وإشراكهم الآخرين بالغنائم أكسبهم بعداً اجتماعياً ممدوحاً، وهيبةً فيها الكثير من نظرة الاحترام والتقدير، ذلك لأن هؤلاء الصعاليك، والشطّار، والعيارين اتصفوا بالشهامة والنبل، فهم العافون عن النساء والأطفال والشيوخ حين يدهمون القوافل والركبان، وهم الذين يمدّون الضعفاء، والتائهين، والمقطوعين في الصحراء بترياق الحياة (الماء)، وهم الذين ينجدون من يستنجد بهم، فهم أهل نخوة، وهم الذين تلفّهم هالة السحر بسبب غيابهم عن الحراك الاجتماعي المرئي نهاراً، فهم أشبه بالوحوش (تشبيهاً بالجسارة) في غيباتها، وأشبه بالمتصوفة كسلوك في خلواتهم.. وهذه الصفات البادية في المجتمع البدوي التي تكسو بعض أفراده (كالعيارين، والشطّار، والصعاليك..) ستولّد صفات بادية في المجتمع الحضري فتكسو بعض أفراده وتلازمهم (كالزكرت، والقبضاي، والعقيد، وشيخ الحارة، وشيخ الشباب..) وهي صفات مولّدة أيضاً من صفة الشهامة التي هي أشبه بالرغيف الذي تنضجه الشجاعة، والمقدامية، والمصابرة على المكاره، والمروءة، والحسّ السليم، والشعور بالقوة، وامتلاك الإرادة.. وقد كان هؤلاء الذين سمّاهم المجتمع بـ (الزكرتية، والقبضايات،

والعقداء، وشيوخ الحارات والشباب..) يشكّلون سلطةً مستقلة ذات هيبة داخل المجتمع، وقد كان لأفعالهم صيتاً وسمعة كبيرين في المجتمع الحضري، وكان أهل الحارات، أو قل أهل الأحياز الاجتماعية المتعددة التي تشكّل المدن يشعرون بالنقص حين تشغر مكانة (القبضاي) أو (الزكرت) في الحارة أو الحيّز الاجتماعي، في حين تتمتع بها حاراتٌ أخرى أو أحياز اجتماعية أخرى داخل المدينة الواحدة. هؤلاء (القبضايات أو الزكرتية) هم في العُرف الاجتماعي رجال الليل، أو أبناء الليل.. وهذه صفة حميدة ومرغوبة داخل المجتمع، دون النظر إلى طرائق وأساليب إنتاج أفعالها الاجتماعية، ودون وسمها بالأخلاقية أو اللاأخلاقية[1].

---

(١) يذكر أن زكرتاً (قبضاي) عاش في الطرف الغربي من مدينة دمشق، يدعى بالسبع الأحول الحولِ في عينيه!، كان من أولاد الليل الشجعان، هذا الرجل لم يدن له الطرف الغربي من مدينة دمشق وحسب، وإنما امتدّ نفوذه وسادت سلطته وذاعت شهرته حتى وصلت إلى أحياز وأطراف أخرى من المدينة. وقد كانت المنطقة الغربية من دمشق في عقدي الخمسينيات والستينيات مشهورة ببساتين الصبّارة، أشجار الصبّار الشوكية، وقد كانت هيئات الأشجار مخيفةً نهاراً فكيف بها ليلاً. السبع الأحول جعل من هذه البساتين مملكةً له، وامتدَّ نفوذه إلى حقول، وبساتين الضواحي الأقرب في جيرتها لمدينة دمشق، وذاع صيته فيها، وراح الفلاحون يخافونه. وقد أرسل إليهم نفراً من أتباعه يقولون لهم إن السبع الأحول (كان يكني نفسه، كما يكنيه محبوه بالاسم الذي رغب أن ينادى به وهو أبو حسن).. ضامن، وحام، وحارس للبساتين، وإنه يتعهد ألا تضيع دابة (رأس ماشية)، أو أداة زراعية، أو أن يُعتدى على شجرة مثمرة فتنهب، أو على ساقية فتردم، أو على امرأة فتؤذى أو تُهان، فهو رفيق القمر في المساهرة على ممتلكاتهم وأعراضهم ليلاً، وهو بديل (للقمر) إن غاب في الليالي الحالكات. أما في النهار، فللنهار عيون. وعليهم (أصحاب البساتين) أن يعطوه حصةً من المواسم، أي (خاوة).. فإذا ما رغبوا بهذا الاتفاق.. فهم في أمان من السبع الأحول، أي منه شخصياً، وإلا فلا يسألون إلا أنفسهم ملاومةً كيف ضاعت الماشية، أو ردمت السواقي، أو قطعت المياه، أو خربت المواسم، أو أفسدت الغلال، أو أهينت الأعراض واغتصبت النساء.. الخ. وكان، بسبب العرف، لابدَّ من أن يوافق الفلاحون على طلبات السبع الأحول. وقد كان هذا الرجل، كما يقول عارفوه، كسّاباً وهّاباً، يكسب ويعطي، ولكن عطاءه لا يذهب إلاّ إلى العناوين المحتاجة=

والصراعات بين هؤلاء الزكرتية وأضرابهم في الحارات والأحياز الاجتماعية الأخرى صراعات للتذاكر، والحديث، والافتخار.. تماماً مثلما كانت أحاديثاً للافتخار والقصّ والرواية في المجتمع البدوي. وقيم الصعلوك، في المجتمع البدوي، وقيم الزكرت في المجتمع الحضري لا تسمح لأيّ منهما أن يتفضل عليه أحد كأن يعطيه، أو يهديه، أو ينصحه.. فما هو قار في وجدانه أنه يأخذ ما يريد أخذاً، وأنه هجر الحياة

=فعلاً، فليلاً كان يدقّ الأبواب، ويضع عطاياه أمام البيوت، وما إن تفتح الأبواب، حتى يرى أهل البيت صرّة أو ـ كيساً.. فيعرفون أن أبا حسن (السبع الأحول) مرَّ بهم.. لا بل إن الأهالي باتوا يعرفون إيقاع دقّته على الأبواب.. كلُّ هذا أمرٌ عادي، ومن الممكن دراسته اجتماعياً، لكن المخفي من الفعل، أعني الوسيلة والطريقة، والدافع إلى هذا الفعل والاستناد إلى الوسيلة، هي الأكثر أهمية من الناحية الاجتماعية.. فالسبع الأحول قام بحرق، وطرد، وتدمير (ماخور تعيش فيه مجموعة من النساء كنّ يتعاطين البغاء في أحد أطراف المدينة) وعدّ العمل في نظر أبناء المجتمع، وخصوصاً في نظر رجال الدين، عملاً بطولياً فذاً لا يصدر إلا عن رجل ذي أخلاق عالية جداً.. ولم يسأل هؤلاء لماذا حدث هذا الفعل فجأةً، وكيف حدث..؟! وإنما نظروا إلى النتيجة، وإلى القيمة الاجتماعية التي تحرّرت ضبابيتها.. لكن السبب الذي دعا السبع الأحول لفعل مثل هذا الفعل (الذي عدّ أخلاقياً فيما بعد) هو أنه اختلف مع صديقته التي أحبّته حين راد الماخور (جاء إليه) وتعرّف إليها، وعندما أراد استرضاءها، والعودة إلى حضنها رفضت، وأثارته أكثر بأنها أحبّت عليه، أي أحبّت رجلاً يعرفه بذريعة !!أن القلب وما يهوى!، وأنه، أي السبع الأحول، ما عاد في نظرها ذلك الرجل المحتشد بالشهامة والفروسية والمقدامية.. فجنَّ أبو حسن (السبع الأحول) وطار عقله.. فأن تحبّ البغي آخر ليست مشكلة، أو تستبدله بآخر ليست مشكلة، أما أن يغدو بلا شهامة بلا فروسية بلا مقدامية.. فهذا هو رأسماله، وليس من حق أحد أن يأخذ رأسماله منه، فالشهامة تاجه الذي لن يفرط به قط. وحين عجز عن استرضاء البغي.. قام بفعله العجيب، فحرق الأكواخ، وخرّبها، وقطع كل صلة لها بالحياة في غارات ليلية متعددة، وقتل من النساء من قتل (ومنهن = =عشيقته السابقة)، وأعلن (ثورته الاجتماعية) لأن هذا المكان عطب وعيب في خاصرة مدينة شريفة مثل دمشق (شام شريف). وللمرء أن يرى في هذه الصورة الاجتماعية واكتشاف الأضداد فيها، أضداد الفعل، وأضداد القيم، وأضداد الأسباب، وأضداد النتائج.. الشيء الكثير!! (انظر: البحرة، نصر الدين: دمشق الأسرار، مطبعة الجمهورية، دمشق، ١٩٩٣).

الاجتماعية ورضي بظلالها وطيوفها لأنه على قناعة كبيرة بهذا الفعل، وأن الرضا بالأعطية، أو التفضل عليه هو مذلة، ومهانة، وعيب، أو قل إنه ليس شهامة، فالشهامة في عرفه أن ينال ما يناله بقوة الذراع، وغصباً وإرغاماً. فلا طعم في عرفه للقمة إن لم تكن افتكاكاً، ولا قيمة للمودة إن لم تكن قبولاً وخضوعاً وعشقاً، ولا أهمية للفعل إن لم تواكبه الفروسية والشجاعة.. والتفضل على الصعلوك أو الزكرت إن حدث وقبل به، فهو أشبه بالحمل الثقيل على كتفيه، فهو موّار في حراك عجيب لكي يقابل هذا التفضل بتفضل يفوقه في الأهمية والمكانة. إذاً رأسمال الصعلوك هو شهامته ومولداتها الفروسية، الشجاعة، الإقدام، الجسارة،.. وديونه المستحقة هي أفعال التفضل التي قد يقبل بها لظرف أو محنة، أو واقعة عاشها. والصعلوك كان سلطة من سلط عديدة كانت موجودة في المجتمع البدوي والريفي في آنٍ، سلطة لها مكانتها ودورها، كما لها سبلها التي يلجأ الآخرون إليها للنجدة والمعونة نشداناً للوصول إلى الحقوق وتبديد المظالم.. هناك سلطة رئيس القبيلة أو العشيرة، وهي سلطة رأس، مستقلة في وحدتها، ولكن حولها توجد سلط أخرى لها نفوذ اجتماعي لا يقل أهمية عن نفوذ شيخ القبيلة أو سيّدها.. من ذلك سلطة امرأة شيخ القبيلة (الشيخة، أو العمة) وأخوات وإخوة سيّد القبيلة، وأنسباء شيخ القبيلة، وشاعر القبيلة، وأهل الرأي والعقد (أهل الشورى).. وسلطة الصعاليك والشطار.

وفي تعدد السلط رحمة للفرد، فإذا ما جارت عليه سلطة افتدته سلطة أخرى برأي آخر أو مخرج آخر.. وقد ظلَّ تعدد السلط موجوداً وذا حراك في المجتمع الحضري أيضاً إلى وقتٍ قريب، يقدّر بثلاثة عقود من يومنا الراهن هذا، إلى أن جاءت سلطة واحدة، السلطة الأمنية في الدولة فاستحوذت على كلّ شيء قولاً وفعلاً، فضمّت إليها جميع السلط

واعتصرتها صهراً في سلطة واحدة، وبذلك بات الفرد يقرّ إن وقع بأيدي هذه السلطة، لسبب أو آخر، أن لا نجاة له إلا بضربة حظ، لأن هذه السلطة، وباسم الأمن، لا تُسأل عن أفعالها، ولماذا تحتجز الأفراد، بل إن الأفراد يقضون وقتاً طويلاً في غيابه السجون وقد التهمهم سؤال واحد هو: ماذا فعلنا؟! والمؤلم أن لا أحد من محتجزيهم يقول لهم ماذا فعلوا، وقولة الناس إن (روح الدولة طويلة)، أو (نفس الدولة طويل) هي من الأمور الدالة على أن السيرورة الزمنية للأفراد والمجتمعات ليست بذات قيمة، وأن زمن الدولة غير زمن الأفراد، فللدولة روزنامة زمنية خاصة بها، تماماً مثلما للأفراد روزنامة زمنية خاصة بهم.

صحيح أن الشيخ في القبيلة كانت له أحكام صارمة وجائرة وظالمة تصل إلى حدٍّ القتل والطرد والنفي والتهجير لكن أحكامه كانت بادية الأسباب كما هي بادية النتائج، بل كانت سريعة في قراراتها، وأفعالها، وسريعة أيضاً في طي نتائجها، عكس ما يحدث في المجتمع الحضري.

ثانياً: الذهنية الحضرية:

تعني الذهنية الحضرية، آليات التفكير المجسّدة للسلوك الاجتماعي في الحواضر، أي المدن، وهي، كما نرى، ليست صافية، أو محدّدة الصفات مثلما نجد الذهنية البدوية عليه، فهنا، وبسبب سعة المجتمع الحضري تتداخل الطبقات، والفئات، كما تتداخل الجماعات حتى تصير أخلاطاً، كما تتداخل القيم فتأخذ أكثر من لبوس، وتتقنّع بأكثر من قناع، وأهلها، أي أهل المدن، يلبسون أكثر من طربوش[1].

---

(١) يرى الفرد المديني لابساً طربوش المتزهد العابد في أوقات الصلاة، وطربوش التاجر المغالب المحاور في أوقات البيع والشراء، وطربوش الطاعة عندما يقابل الحكّام، =

فالمدن بوابات مفتوحة، أو قل أحياز اجتماعية قابلة للانفتاح من جهة، وللاستيعاب من جهة ثانية. وأعني بالانفتاح والاستيعاب أموراً عديدة، لعلّ في رأسها أن المدن أمكنة مفتوحة أمام الآخرين، وأمام العادات، والتقاليد، والأساليب.. والأفكار الجديدة، فالمدن مرايا قبولة للمرتسمات الجديدة، أمكنة أشبه بمعدن النحاس ترن إذا ما مسَّها أحد، ولها وحدها يعود معنى الرنين وتفسيره. لا بوابات للمدن، ولا حرّاس على الدروب الآتية إليها أو الخارجة منها، إنها أمكنة ندّاهة بما فيها من ألوان، وإيقاعات، ومغايرات، ومدهشات، وتعدديات، وجزئيات، وكليات..، وهي أمكنة مهجوسة بالتكاثر، فكل حيّ فيها، وكل منطقة قابلة للتوالد والتكاثر في آنٍ معاً، دائماً توجد مقاعد شاغرة في المدن، دائماً يوجد فيها مساحة للتحاور والنقاش والسؤال والإجابة. والمدن مرآة متعددة الصور، متعددة الأشكال، متعددة الاستجابات.. إنها لا تتوانى عن إظهار صورة كلّ من يمر بها وعلى نحوٍ يحبّه أو يشتهيه، إنها الأمكنة الاجتماعية المولدة للقبول الاجتماعي.. وهي الأمكنة الاجتماعية الحانية على كائناتها.. إنها أشبه بالمقابر التي هي دائماً قابلة لدفن المتناقضات، والثنائيات، والازدواجيات الاجتماعية.. فهي التي تطوي الخصومات، والمودّات، والمآسي، والعثرات، وحالات الإخفاق والفشل، كما تطوي النجاحات.. رغبةً منها في أن تكون عربات الحياة ملأى بكلّ الألوان والمذاقات والطعوم والأشكال والسلوكيات والإيقاعات والعواطف والأفكار والمذاهب والتيارات والعادات والأعراف

=وطربوش المذلة في حضرة قادة الجند والشرطة والأمن، وطربوش القوي (السيّد) داخل البيت، وطربوش الضعيف (التابع) خارج البيت.

والتقاليد والتصورات.. هي في جانب منها قاسية صدود، وفي جانب آخر حانية وادعة وأمّ رؤوم، وفي جانب ثالث ظالمة وهاجرة، وفي جانب رابع دامعة حزينة عاتبة.. وهذه الجوانب ليست ثابتة، بل دائرية في حراكها، فما من أحد في هذه الحواضر/المدن إلاّ ويصير في جانب من هذه الجوانب. سمة المدن الأساسية أنها كثيرة المُدخلات (الاكتساب) تماماً مثلما هي كثيرة المخرجات (التخلي).. لكن الفرق بين المدخلات والمخرجات كبير، فالأولى غامضة، كتلة عمياء لا يعرف المرء كنهها إلاّ بعد الاستبصار والمعايشة، فإن كانت المدخلات كائنات بشرية لا أحد يستطيع معرفتها اجتماعياً في وقت دخولها إلى المدن، وإن كانت الهيئة، واللباس، وطريقة الكلام (اللهجة) تقدّم تعريفات أولى، ولكن مَنْ بمقدوره أن يعرف من هذه الأوليات ذهنيات هذه الكائنات، ثمّ إن كانت المدخلات عادات أو تقاليد أو تصورات أو أفكاراً فإن هذه تحتاج إلى المعايشة، والتجسيد، والإحاطة، والإبانة، واستخلاص المعاني.. لكي نقول كلمة فيها.. في حين أن مخرجات المدينة تكون أكثر معروفية استناداً إلى أن من يدخل إلى المدينة يتطبّع بطباعها، ويخضع لقوانينها وأنظمتها، وأعرافها. أو لنقل بعبارةٍ أخرى، إن مدخلات المدينة (كائنات، عادات، أفكار) تظلّ غريبةً بسبب عدم معرفتها واختبارها، أي تظلّ مقلقة ومؤرقة مع أن المدن لديها قابلية استعداد لاحتضانها، أي أن صفة الخوف من هذه المدخلات تظلّ ملازمة لها إلى حين معرفتها، بينما مخرجات المدن، وإن كانت معرفتها ناقصة أو غير مكتملة فإن الطمأنينة واللاخوف تظلّ ملازمة لها.

والمدن أشبه بالمرأة المتطلبة، دائمة السؤال، والحاجة، كثيرة الطلب،

والتقلب، ونشدان المغايرة، وتعدّد الأمزجة، والإيقاعات، كما أنها أشبه بالصاعدين إلى الجبال فما إن يصلوا إلى قمة حتى ينشدوا قمةً أخرى، وما أكثر القمم في المدن، وما أبعد الأحلام في رودها والوصول إليها.

والمدن أشبه بالغابات تحتاج للنظرة التركيبية مرةً ومرات، كما تحتاج إلى النظرة التفكيكية مرةً ومرات كي يحيط بها الدارس[1].

فهي كالكائن المائي تتفلّت من هنا، وتستطيل من هناك، وتتبدى هنا وتتخفّى هناك.. فيحار الدارس كيف يضبط إيقاعها، ويلخّص ما فيها، وينشئ معرفةً بأهلها، وأنماط تفكيرهم.. وسبب الحيرة أن المدن/الحواضر أمكنةُ مضايفةٍ، أي قابلة للمضايفة والاستزادة، وأهلها أهل ثنائيات وازدواجيات في التفكير والسلوك، فبشاشة الوجه لا تعني الترحاب المطلق، والجدية الصارمة لا تعني النفور التام، والسرعة البادية لا تعني العمل الحاذق، والشكّ في الناس والأفكار لا يعني أن الريبة هي كتاب الشخصية الحضرية أو قل الذهنية الحضرية.. ففي المدن/الحواضر لا توجد حياة بل حيوات، وفي المدن لا توجد ذهنية حضرية واحدة بل ذهنيات، وفي المدن لا توجد شخصية حضرية واحدة بل شخصيات.. ومع ذلك، ومن وجهة الدراسة الصرف، يمكن الوقوف على خصائص اجتماعية بارزة في الشخصية الحضرية، تكاد إلى حدٍّ بعيد توجد آليات تفكيرها من جهة، وتنظم سلوكياتها من جهةٍ ثانية، ولكن هذه الخصائص إن كانت قابلة للمضايفة فهي غير قابلة للنقصان. وهذه الخصائص هي:

---

(١) الاستفادة هنا في هذه الفكرة من مدرسة الغشطالت.

ـ الصنعة

تشكّل الصنعة[1]، أو الحرفة[2]، أو المهنة[3] أساس المعيشة والوجود داخل المجتمع الحضري/المديني. والصنائع، كما يقول ابن خلدون،

---

(١) الصنعة: الصّنعة، على نحو ما أبرزته المعاجم هي التّعهد والاختيار ورعاية الشيء وبنائه، لاعتمادها أوّلاً على المعرفة والتّجربة، أي تجمع في كلّ موّحد بين القاعدة والمبادرة، باستخدام العقل. والصنعة عمل الصانع في صناعته أي حرفته. ويرتبط مفهوم الصنعة بالعمل والحذق (درواش، مصطفى: خطاب الطبع والصنعة رؤية نقدية في المنهج والأصول، منشورات اتحاد الكتاب العرب، ٢٠٠٥). إذ إنّ: "الصّاد والنّون والعين أصل صحيح واحد، وهو عمل الشيء صنعاً. وامرأة صناع ورجل صنع، إذا كانا حاذقين فيما يصنعان (الزمخشري، أبو القاسم محمود ابن عمر: أساس البلاغة، كتاب الصاد، ج٣). والصناعة: مصدرها الصُنع وهي حرفة الصانع، وهي بمعناها الواسع تغيير في شكل المواد الخام لزيادة قيمتها، وجعلها أكثر ملاءمة لحاجات الإنسان ومتطلباته وعمله.

(٢) الحرفة: لغةً: من الاحتراف، وهو الكسب (المعجم الوسيط ١٦٧/١). واصطلاحاً: عمل يمارسه الإنسان يحتاج إلى تدريب قصير. والحرفة هي عمل فني يتم باستخدام اليدين مع تشغيل العقل.. وتحتاج لمهارات خاصة لا يمكن اكتسابها إلا بالتدريب العملي. والحرفة في الأصل مأخوذة من تنمية المال، يقال جاء فلان بالإحراف إذا جاء المال الكثير، وفلان يحرف لعياله أي يكسب بعمله من ها هنا وها هنا، ويقال أيضاً (حرّف) لأهله واحترف، أي كسب وطلب واحتال، وقيل الاحتراف هو الاكتساب أياً كان، والحرفة جهة الكسب ومصدره وقد اختصر بعضهم تعريف الحرفة فقال: إنها هي (الطعمة والصناعة التي يرتزق منها وهي جهة الكسب).

(٣) المهنة: لغةً: العمل، والعمل يحتاج إلى خبرة ومهارة (المعجم الوسيط، ٨٩٠/٢). واصطلاحاً: مجموعة من الأعمال تتطلب مهارات معينة يؤديها الفرد من خلال ممارسات تدريبية. وتعرف المهنة بأنها: الدور الاجتماعي الذي يؤديه الراشد في المجتمع، والذي يحصل عن طريقه بشكل مباشر أو غير مباشر على نتائج اجتماعية ومالية، والذي يشكل بؤرة الاهتمام الرئيسة في حياته. كما يقصد بالمهنة الصفة الرسمية التي يوصف بها الفرد، كأن نقول هذا مدرس، وهذا طبيب، وهذا طيار، بمعنى أنها= =مكانة مكتسبة لم يولد الفرد بها. والمهنة كلمة ذات مدلول وصفي تشير إلى مجموعة من السمات الأساسية التي تتصف بها كثير من المهن مثل الطب والمحاماة وتتطلب درجة عالية من المهارة القائمة على المعرفة المتخصصة. كما توجد لكل مهنة أخلاقياتها الخاصة بها التي تحكم سلوك أعضائها وتقاليدهم ومعايير انتقائهم (مجلة العلوم الاجتماعية: مفاهيم في العلوم السلوكية، المملكة العربية السعودية، آب، ٢٠٠٧).

وكمـا بتنـا نعـرف اليـوم عديـدة وكـثيرة، وهـي وجـه مـن وجـوه العمـران/التطـور، وتقـدّمها مقيـاس لتقـدم العمـران، ونشـاطها مقيـاس لنشاط أهل الحواضر وحراكهم الاجتماعي المتعدد الجوانب (اقتصادياً، وثقافياً، واجتماعياً، وسياسياً، ودينيـاً).. ومـا مـن شـيء يـأتمن إليـه أبنـاء الحواضر مثل ائتمانهم الصنعة. فالصنعة هي اليد الكبيرة التي توفّر لهم المعاش، والسعادة، والأمن، وهي المظلة التي تحجب رؤوسهم عن الرميات المفاجئـة، وهـي المـلاذ الحـامي مـن الفقـر، والجـوع، والتشـرد، والأذى.. وحين ترتقي الصنائع لا يرتقي سلوك الأفراد، أو تتميّز آليـات تفكيرهـم وحسب، وإنما يرتقي العمران. هذا كلامٌ قديم قاله ابن خلدون قبل نحو ستمائة سنة، واليوم تقوله الحضـارة الحديثة وتؤكـده، فالصنعة ليسـت مجـرد حرفـة أو مهنـة وحسـب، وإنمـا هـي مجتمـع صغير قـادر علـى إنتـاج أعـراف، وأخـلاق، وعـادات، وتصـورات، ومعـاملات خاصـة بأهـل كـلّ صنعة.. ولكلّ صنعة قانون، أو روح قانونية ناظمة للصنعة والصنّاع فيها.. وحين يتمّ التجـاوز.. يختلّ القـانون، وتضـطرب الـروح، وعندئذٍ لابدَّ مـن المحاسبة.. حفاظاً على الصنعة والصنّاع، أو حفاظاً علـى ديمومـة العمـران واستمراره. وللصنعة أثواب، وظهورات أو تمظهرات ومرتسمات اجتماعية تكفل لأهلها الصنّاع المكانـة، والاعتبـار، والجـاه بـين الصـنائع الأخـرى وأهلـها الصـنّاع أيضـاً.. ومثلمـا توجـد روحٌ قانونيـة خاصـة ناظمـة للصـنعة الواحدة، فإنه توجد روح قانونية عامة تنظم العلاقة بين الصـنائع وأهلـها الصـنّاع.. وعندئـذٍ لا يسـمح بالتجـاوزات، والاختلاطـات، كمـا لا يسـمح بالاعتـداء، والقـذف، والاتهـام، والإهانـة، وتأييـد معـاني الغلـب والغلبـة؛ وقـوة روح القـانون العـام هنـا شـديدة وصـارمة تمامـاً مثلمـا هـي شـديدة وصـارمة داخـل الصـنعة الواحـدة. ولكـلّ صـنعة أربابهـا، فهـم أربـاب الصنّاع، وهم من يتحدثون باسمهم، وهـم مـن ينوبـون عنـهم في التمثيل،

وهم من يتكفّلون حيواتهم الاجتماعية والاقتصادية، وهم من يتكفلون الدفاع عنهم ضد السلطة من جهة، وضد الحادثات والنوائب من جهةٍ ثانية. بحيث يصير ربُّ الصنعة في رتبة الأب عند صنّاعه، وفي رتبة المعلم عند مريديه، لهذا لا غرابة أن لُقب أرباب الصنائع بالمعلمين اقتداءً بالمعلم الجليل السيد المسيح نشداناً للرتبة والمقام. وأرباب الصنعة، أهل مروءة ونجدة، وأهل اشتقاقات اجتماعية، فهم يشكّلون قوة اجتماعية، وقوة رأي، ناهيك عن قوتهم الاقتصادية، فهم معدودون من أولي الجاه والمكانة اجتماعياً. وهم أيضاً من أهمّ ممثلي الشبكات العضوية الرابطة بين فئات المجتمع من جهة، وبين قواه المتعدّدة الاقتصادية، والسياسية، والثقافية، والعسكرية، والدينية من جهةٍ ثانية، ومن هنا بالضبط تنشأ التحالفات بين هذه القوى فتتعاضد لاكتساب قوة خارجية، آتية من حياض بعيد عن حياض الصنعة وأدوارها الاجتماعية.

وأرباب العمل أهل اجتماع، وأهل قيم، فهم يحاسبون الصنّاع على القرش الواحد، ولكنهم في الأزمات الاجتماعية، أصحاب مروءة ونخوة، فهم، تمثيلاً لا حصراً، إن أنِسوا من الصنّاع صدقاً، وإخلاصاً، وعطاءً، وقرباً اجتماعياً، يزوجون العزّاب منهم، حتى إنهم لا يتوانون عن عرض بناتهم على صنّاعهم من أجل المصاهرة والنسب، بعدما ارتضوا عن أخلاق الصنّاع، وإخلاصهم، ومصداقيتهم.. وبذلك يأخذون الصنّاع إلى أقرب الدوائر الاجتماعية إليهم ويكفلون أسر المتزوجين منهم، فيمدّون يد العون لهم في الخفاء، لكن هذا الخفاء يغدو علناً عندما يعرف الصنّاع جميعاً بأن ربّ العمل أعطى الجميع، وساعد الجميع، ونَجَدَ من هو أكثر غرقاً منهم في ظروفه الاجتماعية بما يكفل له الرضا والشكر.

وعادةً ما تميل أعراف أرباب الصنعة إلى الأخذ بمقولة (التعليم في

الصغر كالنقش في الحجر) فهم يتوخون التقاط الراغبين في الصنعة وهم في أعمار طريّة.. كي يكسبوهم مهارات الصنعة وأسرارها، واجتماعياتها، ونواظمها، وعلاقاتها، وهم في سنٍ مبكرة.. وتربية الصنّاع هنا وإعدادهم تشبه تربية الأطفال وإعدادهم في الأسرة، والخلاف الأميز بين الدائرتين، دائرة (الأسرة) ودائرة (الصنعة) تتمثل في القسوة المبالغ بها على الصنّاع وهم في بداية التحاقهم بالصنعة؛ ولعلَّ أهم مطاليب أرباب الصنعة في هذه المرحلة، مرحلة إعداد الصنّاع وتربيتهم، تتبدّى من خلال الإلحاح على إكساب الصنّاع المبتدئين قيم الصنعة، واجتماعياتها، وأخلاقياتها، كما تتبدى في الإلحاح المستمر الدائم على الانتظام في السلوك، والعمل، والحركة، وعدم الجلوس، أو التهاون أو التراخي أو الاستغراق في الشرود والتأمل، ففي الصنعة لا توجد تأملات، والتعليم والإعداد يتمّان بالتلقين، والممارسة.. والعين والسماع هما النافذتان المهمتان اللّتان يجب أن تظلاّ مشرعتين من أجل التقاط أسرار المهنة، ومن ثمَّ يأتي دور الطموح للعروج إلى الرتب والمقامات الأعلى. كما يعمل أرباب الصنعة على غرس روح المنافسة والبذل، والعطاء بين الصنّاع، وتقديم قيم على قيم أخرى، فمثلاً الإخلاص والتفاني في سبيل الصنعة، وربّ الصنعة هي من القيم المقدّمة على النباهة، والذكاء، وحسن التصرف، أو قل الشطارة المهنية، فأرباب الصنعة يسعون إلى بناء صنّاع مخلصين أولاً، ثمَّ أن يكونوا مهرة، وناجحين، ونابهين.. تالياً. ويعمل أرباب الصنعة على إدامة السؤال في فم الصنّاع وتوجيهه إليهم، لكي يكونوا دائماً في موقع المرجعية لهم في الصنعة والحياة معاً.

والعلاقات بين أرباب الصنعة فيما بينهم هي علاقات عداء دائم، ولكنه عداء مبطن، بحيث لا يرى الصنّاع، أو دارسو المجتمع الصناعي، في الراقات البادية للسلوك بين أرباب الصنّاع إلاّ المودة، والاحترام،

والتقدير، فهم، أي أرباب الصنعة، لا يتخاطبون فيما بينهم إلا بكلمات التقدير المبالغ بها عادةً فالجميع معلمون، والجميع أسياد الرأس، والجميع يأمرون، والجميع يبتسمون.. ولكن في المستبطن تقرّ العدائية التي عادةً ما تظهر حين تتحسّن أحوال أرباب الصنعة، فيأتون بآلات تربك أعمال الآخرين، أو بصنّاع يربكون طمأنينة مجتمع الصنعة وسكونيته.

وبين أرباب الصنعة تحالفات ليس في الشراء والبيع، أو التبادلية في الخبرات، وإنما هي تحالفات اجتماعية من أجل الجاه الاجتماعي ليس في مجتمع الصنعة وحسب، وإنما في المجتمع عامة، وهذه التحالفات تنشأ من أجل الوصول إلى الجاه السياسي، وهو جاه ذو نفوذ خطير سنرى مظهرياته في فصولٍ لاحقة.

والخصومات بين أرباب الصنعة خصومات متعددة الجوانب والغايات مثلما هي متعددة الظهور والبدو، فهي قد تكون مقاطعة، أو إزوراراً، أو عدم تعاون، ومشاركة، أو عقد تحالفات من أيّ نوع، وقد تكون خصومة دائمة بحيث يورّثها أرباب الصنعة لمن يأتون بعدهم، وهذه لا تحدث إلاّ عند ارتكاب كبائر الأغلاط بحق الصنعة وأربابها.. لأنها تسيء إلى الصنعة وتفسد قناعات الآخرين بها، كما أنها تهزّ عروش أرباب الصنعة وترجفها.. لذلك تنشأ أساليب المجاملة، والمسايرة، والمبالغة، والتمجيد، حين نسمع أرباب الصنعة يتبادلون عبارات مثل: الكبير، والحكيم، والطبيب، وصاحب الحل والربط، والمتنفذ، وشيخ الكار، وشيخ الصنعة، والوجيه، والمعلم.. الخ.

أما العلاقات بين الصنّاع فهي في البداية، علاقات تراتبية ومتدرجة، من يأتي أخيراً ليتعلّم ويتدرَّب ويُعدّ.. يظلُّ أخيراً، ومن يقدمه رب العمل إليه، يظلُّ المقدَّم والمميّز بين الصنّاع، ومن يشيد به رب الصنعة أكثر

يكسب المحظوظية والمكانة، إن شغر مقعد ربّ الصنعة في النهار.. فيصير هو جهة السؤال، وجهة القرار، وجهة الإنابة، وجهة المسؤولية أيضاً.. ففي أثناء غياب ربّ الصنعة لا يسأل رب الصنعة عن سير العمل في مشغله إلا من أنابه عنه، ولا يوصي بالعمل والصنّاع خيراً إلاّ من أوصاه بالنيابة، حتى وإن ردّ عليه أحد الصنّاع هاتفياً فلا يوصيه بشيء، وإنما يقول له أعطني فلاناً، أي من خوّله بالإنابة عنه.. هذه تقاليد اجتماعية يحافظ عليها أرباب الصنعة من أجل زرع المحظوظية والتقدير في نفوس الصنّاع رجاءً لإخلاصهم، وطلباً لمودتهم الدائمة.

والمنافسة، والمعرفة، واكتساب الخبرة، والإخلاص، والطاعة هي من أهم الدرجات التي توصل الصنّاع إلى الأمكنة الأكثر دنواً وقرباً من أرباب الصنعة. وعادةً ما يأخذ الصنّاع المتقدمون بأيدي الصنّاع المريدين الجدد إذا ما عرفوا انتماءاتهم، كأن يكون الصنّاع الجدد أبناء الحارة، أو الملة، أو الجهة.. فالقادم الجديد، عندئذٍ، يغدو ابن الحارة، وابن البلد (بلديات)، أو يغدو ابن العرق، أو القومية، أو الجنسية.. وفي الأغلب الأعم، يلجأ أرباب الصنعة عندما يحتاجون إلى صنّاع جدد إلى الطلب من صنّاعهم القدماء أن يأتوا بهؤلاء ممن يتوسمون فيهم النباهة، والفطنة، والإخلاص، والأخلاق الحميدة.. وحين يأتي المريدون الجدد للصنعة، يدخلون إليها بضمانة، أو كفالة الصنّاع القدامى الذين جاؤوا بهم.. فإن أساء الصانع الجديد في سلوكه، كالسرقة، أو الضرب، تكون هذه الإساءة معلّقة برقبة من جاء به من الصنّاع القدامى؛ وإن أجاد وبرز وظهر على غيره فإن المديح ينال من جاء به من الصنّاع القدامى أيضاً.

ويحرص أرباب الصنعة على أن يأكلوا مع صنّاعهم في جلسةٍ واحدة، وأن يتباسطوا معهم في الحديث، وإبداء المودّات، والسؤال عن الحال الاجتماعية، والاقتصادية، ففي مثل هذه الجلسات يتحدّث أرباب

الصنعة عن أولادهم، ومناسباتهم، ويفرشون أحلامهم وتطلعاتهم أمام الصنّاع، وكذلك يتحدث الصنّاع عن أسرهم، ومنابتهم الاجتماعية، وعن وقائع بيوتهم، عن الآباء والأمهات والإخوة، الأحياء والأموات، وعن مهنهم، وما يقولونه عن ربّ الصنعة، والصنعة نفسها؛ هذه الجلسات، يعدّها أرباب الصنعة مدرسة التعارف، وبيت الوصايا.. فهي عادةً ما تكون مشوقة، ومرغوبة.. يتلهف الصنّاع إلى أوقاتها..

كذلك يحرص أرباب الصنعة على خصّ بعض صنّاعهم بالزيارة في المناسبات الاجتماعية كالأعياد، فمجيء المعلم إلى أسرة الصانع أمر مفرح.. كأن يدفع بالصانع إلى القول إن هذا المعلم، وبسبب أخلاقه ومودته، يُخدم بالمجان، وإنه يطوق عنقه (الصانع) بالجميل، حين يزوره في بيته لأنه يعطيه القيمة والرتبة بين زوجته وأولاده وأهله.. وربّ الصنعة يعرف المعنى الاجتماعي، والأثر النفسي اللذين تتركهما مثل هذه الزيارات في نفوس الصنّاع، فهي عندهم الرباط المقدس الذي يشدّ الصانع إلى صنعته أولاً وإلى رب صنعته ثانياً بحيث لا يستطيع الناظر إلى علاقة الصانع بصنعته أو رب صنعته أن يمايز بين العلاقتين.. لأنهما توحدتا على نحوٍ عجيب، فالعلاقة ما عادت علاقة عمل، عطاء خبرة وجهد، ونوال مال أو قيمة.. وإنما غدت أبعاداً اجتماعية، وأخلاقية شديدة الحرص على التوءمة والتوحد.

وأرباب الصنعة يسعون، في الملمات والنكبات الاجتماعية والاقتصادية التي تصيب الصنّاع، إلى المشاركة، والمعاضدة، وتحمل التكاليف المادية، وبذلك يشعرون الصنّاع بأن قدرهم مشدود إلى قدر أربابهم في الصنعة، وأن الجميع فرد واحد إذا ما اشتكى عضوٌ منه تداعت البنية الاجتماعية كلُّها إلى السؤال والعطاء والبذل والمشاركة والتكافل.

ولعلَّ أهم الوصايا التي يحرص أرباب الصنعة على زرعها في عقول صنّاعهم، عدا عن الإخلاص، والأخلاق، والمصداقية، واكتساب الخبرة.. هي أن يبتعدوا عن كلّ علاقة بالدولة، عن السياسة تحديداً، فلا أحاديث في السياسة في مجتمع الصنعة خصوصاً إن كان رب الصنعة حاضراً تحت مقولة (ابعد عن الشر وغنِ له). فالسياسة في عرف الصنّاع شر، ومقاربتها أشبه بمقاربة عش من الزنابير. فأرباب الصنعة يتحاشون أهل السياسة، وأهل الدولة عموماً، ويعدّون الدولة نهّابة ومعتدية، فهي، وعن طريق الضرائب المتوالدة تناسلاً، تقاسمهم رزقهم الحلال على غير وجهٍ شرعي، وأن ممثليها أعداء، فلذلك تتمّ مقابلتهم بوجهين، وجه باسم، ووجه عبوس، وبكلامين ظاهر ومستبطن.. في الأول رضا، وفي الثاني نقمة. أرباب الصنعة يخافون من ممثلي الدولة، مخافة الفلاحين في الأرياف من أصحاب الأيدي الطريّة والقمصان البيض المنشاة، فمجيء هؤلاء إلى مشاغلهم، مجرد المجيء، يعني الويل والثبور، وخسائر عاجلة أو آجلة.

وتحالفات أرباب الصناعة، كما سنرى لاحقاً، مع السياسيين، وأصحاب النفوذ في الدولة.. تحالفات ضدية ظاهرها القبول وباطنها العداء، أو إنها تحالفات نفعية من أجل مصالح مشتركة.

ولكلِّ صنعة مروّجون، أي بلغة أهل الأدب شعراء، وبلغة أهل الإعلام معلنون، هؤلاء يحرص عليهم أرباب الصنعة والصنّاع معاً، ولعلّ أهم المروجين للصنعة من حيث أهميتُها، ومكانتُها، وجودتُها، وكفايتُها، وديمومتُها، وسهولةُ التعامل معها، وحسنُ الاستفادة منها.. هم الزبائن، زبائن الصنعة الذين يرون وجوه التعاون، والتقدير، والاحترام، والتفاني، والإخلاص.. متبديةً وبادية في آنٍ معاً بدءاً من أصغر الصنّاع وانتهاءً بـ ربّ الصنعة، وأساليب الصنّاع لاكتساب ثقة الزبون،

الذي سيغدو لاحقاً شاعر المشغل أو الصنعة أو عرّافة المكان والمشغلة، عديدة ومتنوعة، فإن أتى، على سبيل المثال، صاحب سيارة بسيارة يشكو من عطلٍ ما، يقول له الصنّاع بعد أن يعالجون العطل المحدّد، دعنا نرى المكان الفلاني والفلاني في السيارة ما إذا كان هو أيضاً بحاجة إلى فحص أو صيانة.. وهذا لا علاقة له بالأجرة، وإنما له علاقة مباشرة بالمحبة والتقدير.. أمر كهذا يجعل الزبون، صاحب السيارة، مسروراً لأن الصنّاع حريصون على تأدية الخدمة له ومجاناً.. وحين ينتهي الصنّاع من عملهم.. يخبرون رب الصنعة بذلك، إن كان موجوداً، فيخرج هو، ويستقبل الزبون بالتحية والمودة والشاي، ويسأل جهراً عن ما فعله الصنّاع، فيجيبونه، والزبون يسمع، وعندئذٍ، يشير إلى أمرٍ ما كي يفعلوه من أجل السيارة، كأن يطلب من أحد صنّاعه.. مسح السيارة وتنظيفها للبيك (فالزبون بيك، وخواجة، ومعلم.. مادام موجوداً في هذه اللحظة)، أو كأن يطلب ربّ الصنعة من أحد صنّاعه قياس ضغط الهواء في الدواليب.. الخ. كلام الزبون الذي سيصدر عنه بعد هذه المعايشة.. هو الدعاية، وهو الشعر الذي سيستحوذ على الآخرين استقداماً لهم إلى المشغلة.

وأرباب الصنعة يتخوفون أكثر ما يتخوفون منه، عندما تبدأ أقدام صنّاعهم بالدبّ في أمكنة أخرى لأرباب آخرين منافسين لهم في الصنعة، فهم يحرصون كل الحرص على تنمية علاقاتهم بأرباب الصنعة الآخرين سواء أكانوا منافسين أم غير منافسين، تماماً مثلما يحرصون على إغلاق كلّ الطرق، وحجب كلّ الوسائل المؤدية إلى علاقات مميّزة ما بين صنّاعهم وأرباب الصنعة المنافسين أو المماثلين لهم في الصنعة.. فمثلاً ربما يتساهل أرباب الصنعة بوجود علاقات بين صنّاعهم وصنّاع آخرين أو أرباب صنعة آخرين ولكن لا يماثلونهم في الصنعة، مثلاً كأن يتعرّف

الصنّاع في ميكانيك السيارات على الصنّاع في كهرباء السيارات.. هذا أمر يتمّ فيه التساهل، أما أن يتعرّف الصنّاع في ميكانيك السيارات على أقرانهم في الاختصاص في مشغل آخر، أو ورشة أخرى فهذا ما لا يقبل به أرباب الصنعة.. وذلك مخافة أن تحدث تسريبات للصنّاع عبر الإغراء والاستقطاب مكانةً وأجراً. وأرباب الصنعة دائمو السؤال عن صنعتهم في السوق، والمجتمع.. وكيف ينظر الآخرون إليهم، وما هي أهميتهم بين منافسيهم، فالأمور عند أرباب الصنعة لا تقاس بكمية الأرباح وحسب، وإنما بالصيت والسمعة أيضاً، لأن الصيت والسمعة معاً طريق واحدة لا تقود إلاّ إلى هدف واحد هو الأرباح الجديدة. كما أن أرباب الصنعة يلحّون في السؤال عن أحوال أرباب صنعة آخرين يماثلونهم في العمل أو قل ينافسونهم، يسألون عن أحوالهم المالية، وعن علاقاتهم، وعن سمعتهم، وإذا ما نجحوا في أمرٍ ما.. يسألون لماذا نجحوا في هذا الأمر، فالسؤال هنا ازدواجي، فهو سؤال عن الحال، وعن الآخر، تماماً مثلما هي الذهنية ازدواجية أيضاً، فهي ذهنية استقطاب واستحواذ على المال والزبون، والزبون هنا لا يعني شيئاً سوى المال، وهي هنا ذهنية حضرية، وفي الطرف الآخر من الازدواجية هي ذهنية مهتمة بالصيت والذكر والسمعة الحميدة، لأنها مؤدية، وإن عن طريق طويلة، إلى المال، وهي هنا ذهنية ذات مرجعية بدوية.

ومن العادات والأعراف والتصورات التي يودّ أرباب الصنعة توطيد أركانها في ذهنية الصنّاع وسلوكياتهم الاجتماعية داخل مجتمع الصنعة ما يتمثل في أن الجميع داخل المشغل أو داخل مجتمع الصنعة أسياد إلى حين قدوم الزبون، وعندئذٍ يتحول الجميع بمن فيهم رب الصنعة إلى خدّام للزبون، ومن دون اكتساب هذه العادة تظلّ العلاقة مع الزبون مثلومة،

فالوقت، كلّ الوقت، يُعطى للزبون حين يصير داخل مجتمع الصنعة، ومادام داخلها لابدً من أن يحاط بالتقدير والاحترام.. فهو يُعطى الكرسي المريح، والمكان الظليل، والمنار والنظيف، أو ربما يقدّم له كرسي رب الصنعة، وإليه تُقدّم الضيافة المميّزة، في صحون مميّزة، أو كاسات مميّزة، أو صوانٍ مميّزة.. ولكي يشعروا الزبون بأهميته فإن أحد الصنّاع يقطع عمله من أجل إعداد ضيافة الزبون، أو جلبها.. ولدى أرباب الصنعة والصنّاع آراء وأفكار، وتطبيقات عملية تشكّل مدونة كاملة لكيفية التعامل مع الزبائن.. فمثلاً إن طلب أحد ما عزيز على ربّ الصنعة خدمة منه تخصّ صنعته فإنه يقوم بإتقانها إتقاناً متناهياً، كي لا يعود طالب الخدمة إلى طلب مثلها مستقبلاً، أو كي لا يعاود العمل على ما قام به لأن فيها عيوباً أو ثغرات ما.. فهم يقولون على المرء الصانع أن يتقن (خدمة البلاش)، أي أن يفرغ منها في مرةٍ واحدة وبكل الإتقان.. كي لا يعاود طالبُ (خدمة البلاش) إصلاحها أو تحسينها.. لأن معاودة الطلب يعني إنفاق أوقاتٍ جديدة، وجهود جديدة.. هي من حق خدمات أخرى ولكنها مدفوعة القيمة والأجر.

ويدرك أرباب الصنعة دائماً، وخصوصاً في المرات الأولى في تعاملاتهم الأولى مع الزبائن، أنهم في موضع ريبة وشكّ، فهم في نظر الزبائن غشّاشون، ولصوص، وسارقون، ومزيفون.. يتلاعبون بالنوعية، والقيمة، ولا يعطون أعمالهم حقها من الجهد والعناية والاهتمام حتى وإن كان الزبن حاضرين، لذلك فإن أرباب الصنعة يتخوفون من عدم عودة الزبن إليهم إن قصّروا في خدمتهم، فالهجاء الأكبر الذي ينالونه يتمثل في الإعلام المضاد الذي يسوّقه الزبون عنهم، والخسارة الكبرى بالنسبة إليهم هي خسارة الزبون عندما يتحول عنهم إلى غيرهم.

ومع ذلك تظهر سلوكيات خرقاء، وحالات غش ولصوصية في مشغلات الصنائع.. يكون سببها في الغالب الأعم الذهنية البدوية التي اعتادت على الأخذ غصباً، أو الأخذ والكسب بأسهل الطرق وأكثرها يسراً. فالزبون، في عرف الذهنية البدوية، طريدة، فريسة ولابدَّ من التهامها من دون تكاليف، وبأقل الخسائر والأتعاب، ولكن من دون أن يشعر الزبون، أي من دون أن يعرف[1]. وقناعة رب الصنعة بمثل هذا السلوك تعود إلى مواضعات اجتماعية عديدة قارة في النفس المدنية، وهي أن المدينة واسعة، وروّادها، أي زبائنها كثر، وخسارة زبون واحد أو عشرة لا تعني الكثير، لأن الحياة المتجددة ستجدد في دربها الناس، لكن هذا الفعل الاجتماعي، هو نتاج الذهنية البدوية، فالذهنية الحضرية تحسب كلّ الحساب، وبدقة متناهية، لسلوكياتها الاجتماعية مع الزبون، فكسب زبون واحد يؤدي إلى متوالية هندسية

---

(١) في صدر السبعينيات، وحين أخذت أجهزة التلفزيون بالانتشار، وبسبب رغبوية الأسر في الحصول على هذه الأجهزة السحرية، وبسبب أعطال الكهرباء الكثيرة، وقلة الخبرة في التعامل مع هذه الأجهزة، كانت أعطالها كثيرة، فقد حدث أن ربّ صنعة (صيانة الأجهزة التلفزيونية) جاء إليه زبون ومعه جهاز تلفزيون معطّل، وطلب إصلاحه في حضوره ليعرف ما به. فرفض ربّ الصنعة أن يمدّ يده إلى الجهاز لأن يده مشغولة بعملٍ آخر، وحين ألحَّ الزبون، فتح رب الصنعة جهاز التلفزيون المعطل، فوجد أن سبب العطل هو انقطاع شريط وصل ما بين نقطة وصل وأخرى. وأنه إذا ما تمّ هذا الوصل فإن الجهاز سيعود إلى طبيعته ومردودية عمله، لكن كيف سيصل هذا الشريط المقطوع خلال دقيقة أو أقل، وماذا سيطلب من أجر لعمله هذا.. لذلك قال لصاحب التلفزيون (تعال بكرا) لأن في الجهاز أعطالاً كثيرة، وتحتاج إلى وقتٍ طويل للعمل عليها. وفعلاً ذهب الزبون، فقام رب الصنعة من فوره بوصل الشريط المقطوع، فعاد الجهاز إلى طبيعته. وعندما عاد الزبون في اليوم التالي تحسر رب الصنعة، وبالغ في توصيف الجهد والوقت اللذين أنفقهما من أجل إصلاح جهاز التلفزيون، وطلب أجرة كبيرة تستحق هذا التحسر وتلك المبالغة في الوصف.. ودفع الزبون راضياً لأنه اقتنع بما قاله رب الصنعة عن التعب الشاق الذي قام به وقد عدّه (شطارة). مثل هذا السلوك الاجتماعي لا تأتي عليه إلاّ ذهنية بدوية غايتها (الهبش) فالطرائد المقتولة لن تعود مرةً أخرى لتصطاد مرةً أخرى.

ولود تلد زبائن آخرين، وخسارة زبون واحد تؤدي أيضاً إلى متوالية هندسية عقيم لا تأتي بأحد مع كرّ الأيام وتقادمها.

والذهنية الحضرية، مع تقدّم دور الإعلام، ووسائل الاتصال، والإعلان.. في حياة الناس، سعت سعياً حثيثاً، ودورياً، لإقامة معارض الصنائع التي لا تسعى في أوقات العرض إلى غايات ربحية مادية مباشرة، وإنما تسعى إلى الترويج، والحديث، والحوار، والتوجيه، والتلميع لمنتجات صنائعها وصولاً، في المستقبل، إلى الأرباح المادية. ولأن البدايات مشدودة إلى النهايات، ولأن النهايات لا تنسى البدايات.. فإن رضا أرباب الصنائع عن قدرة الإعلان في الترويج لصنائعهم كان كبيراً، وكبيراً جداً، لأن الإعلان قاد إلى نتائج ربحية مادية هائلة.. وبذلك بات الإعلان شريكاً للزبون في الدعاية والترويج لأهل الصنائع، يضاف إلى ذلك الصحف والمجلات والمطبوعات الخاصة بالصنائع التي أنشأها أهلوها كيما تتحدث عن صنائعهم، وبذلك صار لأهل الصنائع معاضدة جديدة أوجدتها الحياة المدنية بعد شعور أهل الصنائع بحاجتهم إلى هذه المعاضدة، ولا يمنع من القول هنا، إن مثل هذه المطبوعات باتت صفحة مقروءة لدى أفراد المجتمع المديني، الجهة المهدوفة، ذلك لأنها باتت تصل إلى بيوتهم مع حاجياتهم اليومية، كما أنها ترسل إليهم من أمكنة البيع والشراء التي يتعاملون معها، ناهيك عن أن بعضها يلصق على الحيطان، والواجهات، وهياكل السيارات، أو يطبع على الألبسة، أو يوزّع كهدايا. كما لا يمنع من القول إن بعض أفراد المجتمع يعدّون مثل هذا الفعل الاجتماعي الذي يقوم به أرباب الصنائع هو بمنزلة الاعتداء على ثقافتهم، وذوقهم، وخصوصياتهم، وإنهم يخافون من التأثر بحكم ضغط اعتيادية الدعاية والترويج للصنائع ومنتجاتها.

- القانون

تنتظم تحت هذا العنوان إشكاليات اجتماعية عديدة، تبدي للدارس لها التناقضات والازدواجيات التي تكتظّ بها الذهنية الحضرية. فالأصل في الأشياء أن تكون الذهنية الحضرية ذهنية واعية للنظام وأهميته، أي واعية للقانون، والدستور، والأعراف، والتقاليد، والعادات، والتصورات التي أنتجتها هذه الذهنية داخل المجتمع المديني، أي أن تكون العلاقة بين الأفراد الذين يمثلون (المجتمع) وبين القواعد والأنظمة التي يمثلها (القانون) علاقة مشاركة، وتعاون، واستجابة.. أي علاقة حقوق وواجبات. ولكن هذه العلاقة ملأى بالإشكاليات الاجتماعية، ذلك لأن الأفراد في المجتمع الحضري، ونتيجةً لنشاط الذهنية الحضرية، أوجدوا قواعد وأنظمة وعادات وأعراف وتصورات خاصة بهم، هدفها الأساس التمرد على القواعد والأنظمة، بقولة أخرى، لقد أوجدوا قانوناً خاصاً بهم، ومدونة سلطوية نابعة من الأعراف، والعادات، والتصورات التي توافقوا عليها بحيث ما عاد وجود لأي نظام، أو قاعدة على نحوٍ خالص يساوي في النظرة، والتقدير، والإنصاف، والنتيجة بين جميع الأفراد. هذه المدونة الجديدة الناظمة للكثير من السلوكيات الحضرية أوجدتها أساليب المداورة، والالتفاف، والتحييد، والعزل، والإماتة، والتفلّت من حزم القواعد والأنظمة التي تشكل القانون.. حتى إن الذهنية الحضرية، وهي تتعامل مع القواعد والأنظمة الجديدة، ينظرون إليها بوصفها غير ثابتة، وغير قارة، وتطبيقها لن يستمر سوى أيام. وقولة الناس إن أهم قانون، أو قاعدة، لا يطبّق ولا تطبق أكثر من أسبوع ثمَّ يصير مصيرهما الإهمال والزوال، والتناسي[1]، هو أمر صحيح ومدرك لأن تراخي المراقبة يؤدّي إلى

---

(١) تلحظ الذهنية الحضرية بحدسها، ومعايشتها، وخبرتها الاجتماعية أن أنظمة المرور=

التراخي في التطبيق، أي إن تطبيق القوانين والأنظمة لا يأتي بالإقناع والمعرفة، وإنما يأتي بالإكراه والقوة.

والذهنية الحضرية تعي جيداً أن سلوكية الفرد المديني تعتمد على التفلت والزئبقية، والزوغان، والدوران، والغياب، والتجاهل، وأن المشاركة بين الأفراد والمشرفين على القانون والقواعد والأنظمة هي مشاركة وهمية، لا وجود لها سوى وجود يشبه وجود الأشباح. ويسود الاعتقاد بأن التعود على الفوضى، والاختراق، والتجاوز، والتحييد، والإقصاء، والالتفاف.. لا يتيح الفرص أمام القواعد والأنظمة والقانون لتسيّد الحياة وتضبطها. والذهنية الحضرية، بسبب طبيعتها، قبولة على التجديد، والرضا بالمتغيرات، والحوار مع الثقافات الوافدة أكثر من الذهنية الريفية.. إلا أن هذا القبول لا يعني في أكثر الأحيان سوى القبول النظري لا العملي، بعبارة أخرى، إن هذا القبول قبول للأفكار، وليس قبولاً للتجسيد العملي. ذلك لأن الذهنية الحضرية لم تتخلّص بعد من آثار وأساسيات الذهنية البدوية، لا بل إن الذهنية الحضرية أثقلت كاهلها حين ارتضت بالحفاظ على الكثير من قيم الذهنية البدوية، يضاف إليها جديد القيم التي قرّت في واعيتها بسبب جدة الحياة الحضرية ومتطلباتها، وبذلك صارت ذهنية جمعية، وذهنية ثنائية، وذهنية ازدواجية.. يكاد الدارس يشخّص سلوكياتها الاجتماعية من خلال أفعالها البسيطة البادية، كأن يلحظ المرء سيدات المجتمع الحضري اللواتي تغنين بفنون الموضة، واستجبن لمتطلباتها، وجسدنها بالتعامل مع أبرز خطوطها أو بالتعامل مع ما ارتضين عنه فيها، يلحظ المرء أن هؤلاء السيدات اللواتي يرتدين الفساتين القصيرة، تظلُّ الواحدة منهن إذا ما جلست تشدّ بأذيال

=وتعليمات السير وقواعده، كالالتزام بوضع (حزام الأمان)، على سبيل المثال، لا يطبّق أكثر من أيام فعلاً، وينتهي التطبيق بانتهاء التشديد والرقابة.

ثوبها إلى الأسفل كمحاولة لتغطية ما يمكن تغطيته من الجسد المكشوف. كذلك يلحظ المرء ما تقوم به السيدات في أيامنا الراهنة وقد ارتدين القمصان القصيرة التي لا تغطي بطناً أو ظهراً، والمحاولات الدائمة والدائبة شداً للقمصان في حالات الجلوس، والوقوف والمشي من أجل تغطية ما يمكن تغطيته من الجسد المكشوف.. والسيدات يعرفن جيداً، ويدركن جيداً، أيضاً، أنهنّ لبسن هذه الملابس القصيرة من أجل كشف ما يمكن كشفه من أجسادهن استجابةً لخطوط الموضة، وضغط دعايتها القائلة إن هذه الملابس والأزياء هي ملابس الحداثة، والتطور، والتقدم، والعصرنة، والانفتاح العقلي، أي إنها أزياء المرأة المتجاوبة مع منجزات الحضارة والعصر؛ والمرأة المتعلمة، المتحررة، المنفتحة عقلياً، المؤمنة بالتطور والتقدم.. لا تريد أن تتّهم أو توصّف بالثبات والتحجر والسكونية، أو أن توصف بأنها امرأة غير عصرية وغير حضرية.. ومع ذلك نرى الشق البادي من ازدواجية ذهنيتها الحضرية العائد في مرجعيته إلى الذهنية البدوية. إن ازدواجية الذهنية الحضرية، صراع اجتماع يتبدّى سلوكياً فوق ركبتي المرأة وهي تشدّ بيديها الاثنتين أطراف ثوبها القصير ليغطي بعض السنتيمترات المكشوفة من جسدها. ويلحظ المرء أيضاً ازدواجية الذهنية الحضرية سلوكياً في عادات الخطبة، والزواج، فالذكور الذين يعيشون حياة متحررة، متفلّتة من قيود اللباس، والتخاطب، والمظهر، والعادات، والتقاليد، والحيز الديني.. نراهم في أول تجربة اجتماعية تحسب عليهم كالخطبة أو الزواج.. وخلافاً لسلوكهم الاعتيادي لحياتهم (حياة العزوبية) يسعون إلى وضع مواصفات للزوجة القادمة.. لا تختلف لائحتها عن اللوائح التي وضعها أبوه حين أقدم على الزواج من أمّه.. وهكذا لا يخلص المرء من إيراد الأمثلة التي تدلّل على توصيف هذه الثنائية أو الازدواجية في الذهنية الحضرية.

ويعرف أبسط دارس للسلط في المجتمع المديني أن الأمم المتقدمة، التي أصبحت من بلاد العمران، إنما تقدّمت بسبب احترام القانون، والقواعد، والأنظمة، وفهم الدساتير التي تنتج التعليمات، والمفهومات، ومعاني الانتماء، ومعرفة الذات والآخر، أي بسبب معرفة قاعدة بيانات الحقوق والواجبات الناظمة للعلاقة ما بين القانون والأفراد، أي العلاقة ما بين الدولة والأفراد. ويستنتج الدارس أن مجتمعاتنا لا تتطور بهذا الاتجاه الذي أفصحت عنه لأن القوانين لا تحترم فيها، وعدم الاحترام يؤدي إلى الفوضى الناشطة داخل دائرة مغلقة لا تفضي إلى جديد، أو مدهش، أو خليق بالانتباه والدراسة. ففي هذه الدائرة ونتيجة لسطوة الذهنية البدوية، وتأثير بقاياها، تصير الثقة بدلاً من الكفاءة هي التي تقدر الأشخاص وتمنحهم الولاية والمواقع والأمكنة المنارة، ولأن الأمكنة المنارة تؤدي إلى أغلاط سلوكية منارة، أيضاً، فإن الخراب صار يُرى من دون نظارات أو تخمين، وبات الخراب هو المتن، والعمران هو الهامش، كما يقول أهل البحث والتحقيق في التراث. إن هذه التبادلية العجيبة بين مفهومي (الخراب) و(العمران) إنما هي نتيجة منطقية لاستبدال الذهنية الحضرية قانونها الجديد الذي وضعته هي وفق مصالحها ومنافعها بالقانون العام الناظم للحقوق والواجبات، بحيث غدت لنفر قليل من الأفراد، أعني الطبقة المتسلطة، حقوقاً فقط، أما واجباتهم الكثيرة والناشطة جداً، فهي تتمثل في حماية حقوقهم ورعايتها، في حين أن الآخرين، وهم سواد الشعب وأعظميته، ليس لهم سوى الواجبات، وهي كثيرة وناشطة جداً في مواجهة أمرين اثنين، **الأول**: دفع الجوع والفقر والمرض بعيداً كي لا تنتهي هذه الفيلان من التهامهم مرة واحدة، **والثاني**: العمل من أجل إدامة رضا الكائنات السلطوية العليا، الكائنات السيادية على مر الأيام. أما الحقوق، حقوق الأفراد (الكثرة)

فهي معتصرة، وليست مختصرة فقط، وشبيهة بكهرباء العالم الثالث فهي لا تأتي إلا لتؤكد أهمية العتمة في حياتهم، أي الأفراد، وقد استطالت أطرافها وتمددّت، وتوسعت جهاتها ورحبت لأن وجود الكهرباء البرقي في حياتهم ليس سوى إزعاج مقيت لهدأة العتمة وطمأنينتها الوارفة[1].

صحيح أن المجتمع، أي مجتمع، ليس كلاً متجانساً بالمعنى الاجتماعي، والاقتصادي بسبب تعددية الطبقات، والمذاهب، والطوائف، وصور الجاه، وقوة العلاقات اقتراباً من السلطة أو حظوة منها، والتي تؤدي إلى الارتباك الشديد في تطبيق الأنظمة والقوانين والقواعد الناظمة للأفراد والمجتمع في آنٍ معاً، ولكن الصحيح أيضاً هو أن القوانين والأنظمة والقواعد والتعليمات العامة موجهة لمجموع الأفراد، أي موجهة للمجتمع في كليته دون النظر بإمالة نحو طبقة، أو مذهب بعيداً عن طبقة أو مذهب آخرين. فبداهة أن الحقوق والواجبات تعني الجميع، وأن الجميع عندما يعلنون الولاء للدولة يتساوون في الحقوق والواجبات.

وفي ظني، وبسبب إشكالية التفاوت الحاد في النظرة إلى الحقوق والواجبات في الدولة، أي الحقوق لمن هم في الواقع، والواجبات على من هم في الواقع.. نشأت أزمة الثقة المتبادلة ما بين الأفراد والدولة. فالأفراد يرون بأن الدولة هي البديل الأكثر وضوحاً للإقطاعي، والرأسمالي، هي الوريث لهما في السلطة، فهي ظالمة طوال الوقت، ليل نهار، وأن القوانين والأنظمة والقواعد هي أشبه بالكتب الموضوعة للفقراء، والمرفوعة عند الأغنياء، بتعبير أكثر وضوحاً، هي كتب موضوعة لمن لا حول ولا طول لهم، ومرفوعة عن أصحاب الحول والطول والقول والفعل..

---

(1) للمتصوفة قولة مهمة، ولكن لا يمكن سحبها على الدراسات الاجتماعية، مؤداها: إن العتمة هي الأصل، هي العماء الأولاني.

ولعلَّ المثل الشعبي القائل: [ناس تأكل الدجاج وناس تقع في السياج] يعبّر حقيقة عن مدى ارتباك معادلة مقدار العمل، ومقدار الجزاء. وأن التعامل مع الدولة هو تعامل مع الشيطان لأن نظم الدولة وقوانينها وقواعدها قادرة على ظلم من تشاء ساعة تشاء، وأن ما من يد تقوى على مصارعة يد الدولة، وقولة الناس (يد الدولة طائلة) تبيّن ما قرّ في النفوس من قناعات بأن يد الدولة/السلطة متحكمة وذات قوة سرمدية في التحكم، ولهذا يقال (حق الدولة لا يموت)، و(دفاتر الدولة حيّات) أي خالدة والمكتوب فيها لا تمحوه إلا يد عليا ذات نفوذ ومقدرة.

إن انتفاء وجود الثقة بين الأفراد والدولة هو الذي يعيدنا إلى ما رسخ في الذهنية البدوية، المحمولة في عقول أبناء المجتمعين البدوي والريفي الذين سكنوا الحواضر، فالمجتمع الحضري، الأصيل في حضارته ومدينيته، نسبة أفراده قليلة مقارنةً بالوافدين إلى المدينة خصوصاً بعد اكتظاظ المدن بالناس، فقد زحف إلى المدن خلقٌ كثيرون من البوادي والأرياف، وهؤلاء لا ذهنية لهم سوى الذهنية البدوية، وتمظهرات السلوكية الحضرية، اقتصرت على سلوك المظهر، في الثياب، وطريقة الكلام، والتأدب، والتعامل مع الآخرين، في حين ظلّت قيم الذهنية البدوية هي السائدة والبادية داخل الذات والأسرة معاً[1].

وأزمة الثقة بين الأفراد والدولة، تتبدّى أيضاً في النفور من موظفي الدولة، وفي عدم تطبيق القوانين والقواعد والأنظمة والتعليمات العامة الصادرة.. بل تتعدى هذا حين يحلّل الأفراد (يشرّعون) سرقة المال العام

---

(١) حتى إن الذهنية البدوية ظلّت سائدة لدى المواطنين العرب الذين هاجروا إلى البلاد الأوربية، ليس من ناحية بعض الطقوس والعادات كاللباس، والصلاة، وإقامة الأعياد.. وإنما من ناحية تجسيد قيم الذهنية البدوية. فمقدم شاب غريب برفقة الابنة إلى بيت أبيها بوصفهما صديقين.. أمر غير مقبول، وغير مرغوب به، والابنة تعاقب عليه ربما بالقتل. في حين إنه أمر عادي في المجتمع الحضري الغربي.

للدولة، وقطع الأشجار ذات العائدية للدولة (الغابات، المناطق الحرجية)، أو استخدام الكهرباء، وهواتف الدوائر الرسمية، وامتصاص عافية المؤسسات والمنشآت والمراكز والدوائر ذات النفع العام لقناعتهم بأن هذا المال هو مالهم ولهم الحق في الانتفاع به من جهة، وأن مال الدولة (سايب) من جهةٍ أخرى، فلا رقيب عليه، وإن كان له رقيب فإن النظر موجه إلى تحيّن فرص غياب الرقيب لأخذه تمثلاً بما رسخ في الذهنية البدوية بأن مال الدولة حلال أخذه، أو نهبه. وحلال توزيعه على الأقارب، والأصدقاء، أو وهبه، وهذه تعيدنا إلى مقولة (كسّاب وهّاب).

ومن أوجه أزمة الثقة بين الطرفين أيضاً (الأفراد، والدولة) التهرّب من الخدمة العسكرية الإجبارية، لأنها مرتبطة في الذهنية البدوية والذهنية الحضرية معاً بتلك الخدمة العسكرية الإجبارية أيام الاحتلالات.. حيث كان الفرد يذهب إلى الخدمة العسكرية فلا يعود منها.. وهنا يمكن القول لو أن مفهوم الانتماء للوطن والولاء لقيمه أخذ نصيباً من اهتمام الذهنيتين البدوية والحضرية.. لكانت الخدمة العسكرية الإجبارية سلوكاً اجتماعياً لا كراهية فيه أو عليه، وما كان المغني الشعبي ليغني بحزن وأسى وهو يودّع الشبّان الذاهبين إلى الخدمة بغنائه الشجي «شباب مثل الورد! مسحوبة ع الجيش».

بل إن من وجوه أزمة الثقة بين الأفراد والدولة.. ميل الأفراد إلى عدم ارتباطهم بوظيفة رسمية في الدولة، أي وظيفة ترتّب عليهم حقوقاً للدولة إذا ما أرادوا ترك العمل في الوظيفة، وكان الميل ولازال راجحاً إلى أن يقوم الأفراد بالتعاقد مع الدولة بعقد يكفل لهم التفلّت مِن أي واجبات تجاهها. وهذا ميل إلى الفردية، والاستقلالية، عملت عليه وأيّدته اجتماعياً الذهنية البدوية، كما عملت عليه وأيّدته الذهنية الحضرية التي أعطت الصنائع أهميةً كبرى في المجتمع. والدولة في الذهنية

الحضرية.. يدٌ عليا، وإرادة جبارة (جائرة في أغلب الأحيان)، والدولة تعني سلطان، والسلطان سلطان.. ظلمه، وتجاهله، وقسوته، وفتكه، وبطشه، ودمويته، واستبداده.. كلّها سلوكيات مبررة، ومقبولة في آنٍ معاً، فعامة الناس يقولون: (اليد التي لا تقدر على دوسها، بوسها، وادعِ عليها بالكسر).. وصاحب السلطان رأس بعينين، عين يرى بها خلقاً يعنون له أمراً ما فيهب ويعطي، وعين يرى بها خلقاً لا يعنون لها أيّ شيء فلا يهبهم، ولا يساعدهم على أخذ حقوقهم. والدولة، في العرف الشعبي، أشبه بصانع جرار الفخار، فأينما يريد يضع أذن الجرة، بقولة أخرى، أيدي الدولة كثيرة، ووسائلها عديدة، وطرقها في الوصول إلى ما تريده عديدة أيضاً، وأساليبها لا تحصى.. منها ما يأتي عن طريق الترهيب، ومنها ما يأتي عن طريق الترغيب.. وفي الحالين لابدَّ من وصول الدولة إلى مراميها وغاياتها، والعامة تقول (القلم بيد الدولة) هي تعطي وهي تحرم.

ووجه آخر من وجوه الأزمة بين الأفراد والدولة، هو أن الدولة تنادي بالاستقلالية في القرارات، والتعليمات، والأنظمة، والقوننة، أي أن تكون هي السلطة الوحيدة في المجتمع؛ والأفراد، لأسبابٍ عديدة، لديهم ميل عام ورغبة حقيقية في إنشاء سلطاتهم الخاصة بهم، وإن لم يكونوا جميعاً أصحاب ميل ورغبة في إظهار معاني السلطان، فإن بعضهم كالوجهاء، والتجار، وأصحاب المقامات الاجتماعية، والرموز الدينية.. الخ جميع هؤلاء يريدون الوجاهة والسلطان، ولا يريدون للدولة أن تنازعهم على سلطانهم ووجاهاتهم ومقاماتهم داخل أحيازهم الاجتماعية. فمثلاً مصر كدولة في أيام المماليك كان يمثلها الوالي، أو الخديوي، أو الملك.. وهؤلاء جميعاً كانوا غرباء عن مصر، أي أنهم ليسوا من أهل مصر، وكان العرف آنذاك أنه لا يجوز أن يحكم مصر أحد من أبنائها، وأن الحكم والسلطان خصيصة للمماليك وحق متوارث في

أبنائهم.. أهالي مصر، أبناء المجتمع المصري، وقبل أن تتقدّم الدنيا بمفاعيل العلم، والاستبصار، والدراسات والبحوث، وتحاور العقول، ومناددة الأفكار، ومعرفة ما يحدث في الأمصار والبلدان الأخرى، وقياس هذه المعرفة وموازنتها بما يحدث في بلدهم.. وعوا شيئاً واحداً هو أن هؤلاء الحكام غرباء، وطاعتهم صورية/شكلية.. أما العداء لهم، وعدم الرغبة بهم، وافتعال الفوضى في جميع مناحي الحياة، وخراب البنى الاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية، والعسكرية.. كلّها أمور وأفعال واجبة ومبرّرة لدى الأفراد لأن الدولة غريبة، أو لأن السلطان غريب، وتخريب ممتلكات الدولة ومؤسساتها وإداراتها أمر مشروع وغاية يجب أن تسعى إليها العقول والنفوس، وقد ظلّت مثل هذه الأفكار معششة في الذهنية الحضرية في عهد دولة الاستقلال بعد الخلاص من الاستعمار.. فمفهومات مثل الولاء، والانتماء، والوطنية، وطاعة القانون وتنفيذ الأحكام.. كلّها مفهومات شبحية لعدم وجود علاقة ثقة متبادلة ما بين الدولة/السلطان والأفراد/المجتمع. بسبب هذا النفور من الدولة/السلطان نشأت علاقات ثقة متبادلة قوية وواسعة التأثير ما بين سيّد الطائفة أو المذهب أو وجيه الحيّز الجغرافي (الحارة، الحي، المدينة) وأهل الطائفة أو المذهب أو الحيز الجغرافي.

لذلك وعلى الرغم من سعي الدولة الحديثة إلى إذابة أقنومات الطوائف، والمذاهب، ورموز الوجاهة والزعامة، ووقوف الجميع في مساواة واحدة تحت سقف القانون.. إلا أن الطوائف والمذاهب والوجاهات والرموز الاجتماعية والأقاليم الجغرافية.. ظلّت قوية في حضورها، وتأثيرها في الحياة عامة، وذلك لأن الثقة كبيرة بين الأفراد والزعماء المحليين على اختلاف صفاتهم ومقاماتهم وأن الأفراد يستجيبون لإيماءة من الوجهاء والزعماء في حين لا يستجيبون لإلحاحات القوانين والأنظمة

التي تصدرها الدولة، ويمهرها السلطان.

وفي ظني، أن الولايات، والمدن، والأقاليم العربية، أي الحواضر العربية، عموماً، لا تزال أشبه بالأيالات القديمة التي يحكمها والٍ، أو أمين، أو محافظ من غير أهلها.. كأن يحكم بيروت أحد أبناء صور، أو يحكم دمشق أحد أبناء حلب، أو يحكم تونس والٍ من بنزرت أو سوسة.. فالأفراد في المجتمع الحضري يعون هذا الأمر، كما يعون أن كل القرارات والأنظمة التي يصدرها الوالي (أو المحافظ) لا تعنيهم لأن مصدرها (لا قلب له عليهم) أي أنه لا يعرفهم، فلو كان واحداً من أبنائهم في هذا المنصب.. لما أصدرها لأنه يعرف طبيعة أهلها، وعاداتهم، وتقاليدهم، وأعرافهم، وقابلية تقبلهم لمثل هذه القرارات.. أما الغريب فغريب، يصدر ما يعرفه، وما يخصّه، وما يعنيه، وما يحقّق رغباته.. وما يُطلب إليه تنفيذه. لهذا تنهض أزمة الثقة بين الأفراد/المجتمع من جهة، والدولة/السلطان من جهةٍ ثانية.

وأمر آخر لم تتقبله الذهنية الحضرية قبولاً طوعياً بسبب رواسب الذهنية البدوية الباقية يتمثل في أن أهل الحضر مازالوا ينظرون إلى الضرائب التي تفرضها الدولة عليهم شهرياً، أو كل شهرين مرة، أو سنوياً، أو ملازمة لأي معاملة فيما بينهما (الأفراد/الدولة)[1] مازالوا ينظرون إليها بريبة وشك، ويرون أن لا أحقية للدولة في فرض هذه الضرائب، وأنها تذكرهم بالمكوس التي كان يدفعها أجدادهم للولاة الغرباء، على الرغم من أن الدولة الحديثة راحت تتكفّل حياة المواطنين في جهاتٍ عديدة، مثل التعليم المجاني، والاستشفاء، والطرق العامة بالضرائب التي يدفعها المواطنون، وقد يقال إن الذهنية الحضرية باتت تتقبّل مثل هذا الأمر استجابةً للقانون والأنظمة وتطور الوعي، ولكن حالات التهرّب،

---

(١) الطوابع، الرسوم.

والتفلّت، والجهر بارتفاع قيمة الضرائب، والبطء في دفعها.. كلّها تشير إلى أزمة ثقة متبادلة بين المجتمع الأهلي، والدولة. فالذهنية البدوية التي تنظر إلى أن ما صار في يدها، أي ما استحوذت عليه، هو حق لها وحدها لا ينازعها عليه أحد (حتى وإن كان برتبة الدولة) فهي لا تقبل أن يؤخذ جزءٌ منه إلا إذا أرادت هي ذلك فتهبه.. هذه الذهنية مازالت حيّة عائشة في الحياة الحضرية، وهي أشبه بالتغذية الراجعة المعزّزة للذهنية الحضرية للنكوص عن تفهم طبيعة المجتمع الحضري. والتفلّت من تعددية الضرائب[1]. وبهذا تصير الضرائب، في عرف الأفراد، ضرباً من (الأتاوات، والخاوات، والمكوس) التي كانت تدفع غصباً وتجنياً في الماضي، وفقاً لهوى الحاكم ونزوعاته ومتطلباته الشخصية.. أي أنها، أعني الضرائب، لم تصبح ضرباً من التعاون والمشاركة بين الأفراد والدولة تنفيذاً للقوانين والقواعد والأنظمة التي تقول بالمعاضدة، والحقوق، والواجبات، والانتماء، والولاء، والمصاهرة.. وصولاً إلى مجتمعية الدولة الراقية، فالجميع شركاء في الوطن، وليسوا أجراء. بقولة أخرى، إن مظهريات الثراء الباذخ التي تبديها سلوكيات أهل الحكم.. تؤكد للأفراد يوماً بعد يوم أن عائدية الضرائب صارت إلى جيوب هؤلاء، فشراء البيوت، والعقارات، وبناء القصور، وشراء السيارات، والذهب، وإقامة الحفلات، وإنشاء المزارع[2].. كلّها تعيد

---

(١) يرى التجار وأصحاب المحلات التجارية أن لا حق للدولة في ضريبة (الترابية) التي يدفعونها إليها سنوياً. فهم أصحاب الأرض، وأصحاب الرزق، ويدفعون ضرائب الكهرباء، والماء، والنظافة.. لا بل إنهم أعطوا من أرضهم أمتاراً محدودة أمام محلاتهم لتصير طرقاً ودروباً.. لذلك يتساءلون لماذا تأخذ الدولة ضريبة (الترابية) سنوياً؟!.

(٢) في ظني إن هوس أولي الأمر، أعني الحكّام على اختلاف رتبهم ومقاماتهم، بإنشاء مزارع في ضواحي المدن والحواضر التي يحكمونها، يرتّب على أهل علم الاجتماع دراسة مثل هذه الظاهرة ما إذا كانت استجابةً لمعطيات الذهنية البدوية من حيث إنها

للأذهان سير حياة الولاة الغرباء عن المجتمع، وتعطشهم إلى إفقار المواطنين، ونهب مواسمهم، تبعاً لمقولة (جوّع كلبك يتبعك).

كذلك من الممكن تشخيص أنماط سلوكية عديدة يراها المرء وقد صارت أشبه بالظواهر الاجتماعية لكثرتها وتكرارها واعتمادها والاستناد إليها من قبل الأفراد وهم يتعاملون مع الدولة، فمثلاً يتعامل الأفراد مع وظائفهم في الدولة تعاملاً هيّناً فلا يعطون الوظيفة حقها ومتطلباتها.. فهم يتفلّتون من المداومة، يتأخرون صباحاً في القدوم إلى الوظيفة، ويخرجون مبكرين قبل انتهاء وقت الدوام، ويتذرعون بالاجتماعات خلال الأوقات التي يتواجدون فيها داخل دوائرهم احتجاباً عن المراجعين، وطلباً إلى عدم مخالطتهم.. وبذلك يتضاءل إحساسهم بضرورة تلبية حاجات الناس ومتطلباتهم، وقد صارت قولة (تعال بكرا، أي غداً) قولة شائعة على ألسنة جميع الموظفين الذين يتهربون من أداء أعمالهم الوظيفية.. وإن سألهم المرء عن التقدم، والضبط، والربط، واللحمة الاجتماعية، والتعاون، وتطبيق روح القانون، والتقدم والحضارة.. يتحدثون عن تخلف البلاد، وسوء الإدارة، وانحطاط الجهاز الإداري، وفساد الأخلاق، وتفشي الرشوة، والمحسوبيات، وضعف الانتماء، واللاوطنية، واللاعمل، وضعف المردودية.. الخ، وهم لا يدركون أنهم جزء رئيس من بدو هذه الحالات التي يشخصونها، وأنهم هم حماتها.

إن الذهنية الحضرية، في البلاد المتقدمة التي قطعت أشواطاً بعيدة

=استعادة لطقوس المجتمع البدوي أو الريفي وعاداته= =الاجتماعية.. ففي المزارع المنشأة حديثاً في ضواحي الحواضر، تُربى الأبقار، والأغنام، والخيول، والطيور، والدواجن، و(الجمال أحياناً) وتزرع الأشجار المثمرة، والخضراوات، كما يزرع القمح والشعير والذرة والسمسم والكتّان، واليانسون،.. إذا كانت أراضي تلك المزارع تسمح بذلك، ناهيك عن مروج العشب للطراد، والسباق، والتريّض، والمسابح، والشلالات.

في تعزيز التعاون ما بين الأفراد والدولة، تعدّ العمل والإخلاص فيه، وتلبية احتياجات المواطنين أمراً مشطوراً إلى ضفتين أساسيتين: دولة قادرة على مساعدة المواطن، ومواطن يعرف أن احتياجاته مقضية. والسبب في ذلك أن الموظف المنفذ لسياسة الدولة وتوجيهاتها عارف بالقانون، وعارف بتطبيقاته، ولديه تعليمات وأنظمة وقواعد تنفذ مجرياته وتجسّد غاياته، والمواطن عارف بالقانون مثلما هو عارف بما يريد.. وحين يذهب إلى الدائرة الحكومية يذهب إليها وقد قرّ في ذهنه أنه صاحب حق، فلا خوف أو تحسب من الفشل، أو خوف من الإرجاءات المتكررة (تعال بكرا) الهادفة إلى غايات مثل الرشوة، ولا يخطر في بال المواطن في المجتمعات الحضرية أن في مراجعة الدوائر الحكومية مذلة أو إهانة أو وضاعة.. إطلاقاً فهو يذهب إلى الدوائر الحكومية من أجل الوصول إلى حقوقه التي كفلها له القانون الناظم لحياة الناس، والدولة عند الحضري ليست غاصبة، ولا ناهبة، ولا عدوة، ولا جهة مكروهة.. بل هي جهة منظمة لأمرين أساسيين في المجتمع، **الأول**: الحقوق. **والثاني**: الواجبات. والموظف في الذهنية الحضرية ليس سلطة، ولا عدواً، ولا بؤرة عرقلة، أو بؤرة مخاوف.. إنه مسؤول مكلّف بأعمال يقوم بها يومياً، وهذا جهد يأخذ عليه بالمقابل راتباً من الضرائب التي يدفعها المواطنون الذين يراجعونه من أجل الوصول إلى حقوقهم، فالطرفان: الموظف/المسؤول، والمواطن/المراجع، تبعاً للذهنية الحضرية، يعرفان أنهما يعملان تحت سقف القانون وفي ظلّه، ولهذا فإن التعاون ما بين الطرفين أمرٌ لابدّ منه، وفشل التعاون سببه عدم فهم أحدهما لطبيعة القانون ومعطياته، أو قل سببه نقص الانتماء إلى مفهوم الوطن، أو نقص المعرفة به. فالتعاون في الذهنية الحضرية بين المواطنين والدولة هو الأساس، وليس اللاتعاون والعدوانية هما الأساس بين المواطنين والدولة

في مجتمع تتحكّم به مفاعيل الذهنية البدوية.. يرى المرء ويسمع الكثير من تأفّف الموظفين في دوائرهم من كثرة المراجعين وأصحاب الحاجات، مثل هذا يحدث في مجتمعاتنا، وسيظلّ يحدث، بسبب قوة حضور الذهنية البدوية التي لا تريد التعاون والمشاركة، وتلبية متطلبات الانتماء والمسؤولية الوطنية. في حين يفاخر الموظف في البلدان المتحضرة بأنه قام بخدمة عدد كبير من المواطنين الذين راجعوه في يومه المنقضي، وأنه أسهم في تذليل العقبات أمامهم من أجل الوصول إلى حقوقهم بكل اليسر والمرونة، أي أنه يفاخر بأنه جسّد الانتماء، والوطنية، والإخلاص للدولة.

الكثيرون من أهل الدولة، في مجتمعاتنا العربية، يعدّون دخول مكاتبهم، والردّ على الهواتف الشخصية التي تأتيهم هو العمل كلّه، وهو الواجب كلّه.. حتى وإن لم يعملوا شيئاً خدمةً للمواطنين. لا بل إن بعضهم يشكو من ضعف الرواتب.. وإنه لا يريد أن يعمل إلا بما يتوافق ومقدار الراتب. فالراتب قليل إذاً يقابله العمل القليل.. وبموازاته تماماً.. وهذا أيضاً نتاج للذهنية البدوية التي لا تنسى مقولة (الحلال والحرام).. فالمجيء إلى العمل، والعمل القليل جداً، موازنة مع الراتب.. هو الواجب الذي تستدعيه مقولة (الحلال والحرام).

ومن الأدوار الكشّافة لما تستبطنه العلاقة بين الأفراد والدولة من ذهنيات بدوية وحضرية التي فيها اختلاطات كثيرة، وتناقضات كثيرة أيضاً ما نراه مكتوباً، ومروجاً له في حياتنا الاجتماعية منها (الشرطة في خدمة الشعب). والشرطة، هي جهاز يضمّ موظفين هم الشرط، وغاياتهم الأساسية حفظ النظام، وتأدية الخدمات للمواطنين، كأن يراهم المرء منتشرين في الشوارع (كرجال المرور) الذين لهم علامات خاصة بهم تميّزهم، ولهم نفوذهم وهيبتهم ومقاماتهم وأدوارهم محصورة بحركة

الآليات ومراقبة تنفيذ القانون، أو يرى المرء أفراد الشرطة كحراس للأبنية الحكومية، والمقار الرسمية، أو مبلّغين للتكاليف والضرائب، أو متابعين لأحوال العمران، أو مطبقين للأنظمة والقوانين والأحكام التي تتخذها المحاكم، أو موظفين في دوائر الأحوال المدنية والهجرة والجوازات، أو عاملين في قطاع الجمارك على المنافذ الحدودية، أو عاملين في قطاعات السياحة كأدلاء وراشدين.. الخ. هؤلاء الشرط، يكادون يشكّلون مرآة مهمة تبدي وجه الدولة ولو في بعض صوره ومواصفاته.. هؤلاء الذين اتخذوا شعاراً مهماً لهم تقوم عليه الدول عادةً وهو المتمثل في قولتهم (الشرطة في خدمة الشعب).. هم في البلدان المتحضرة جهة اعتبارية للاحترام والتقدير، في حين أنها في مجتمعاتنا جهة للاحتقار والمهانة، فالشرط في مجتمعاتنا لا يقابلون إلا بالعداء، والكراهية، والبغضاء، وهم يعرفون هذا، ويدركونه.. الأمر الذي يجعلهم يكرهون مهنتهم من جهة، كما يجعلهم، في أغلب الأحيان، أفراداً أصحاب ميل إلى العدائية والقوة، فهم لا يقدّرون إلا من يخافونه ويخشونه من جهة ثانية. وبسببٍ من ضعف رواتبهم، في جلّ المجتمعات العربية، فإن بعضهم مال إلى أساليب ملتوية، وانحدر إلى أمكنة ليست لهم لأنها باردة وباهتة في آنٍ معاً، من أجل تأمين احتياجات أسرهم، ونتيجة لهذا فقد صاروا جهة تُسأل عن الرشوة وتفشيها، والفساد وظهوراته، وبات يقال إن [الدولة ترتشي] لأن نفراً من هؤلاء الشرط مرتشون، وإن [الدولة فاسدة] لأن نفراً من هؤلاء الشرط فاسدون.. الخ. ما يهمنا نحن كدارسين اجتماعيين، أن هذه الجهة، الشرطة، المنفذة للتعليمات والقوانين والأنظمة والأحكام.. باتت جهة مكروهة اجتماعياً، وعادة لا يلتحق بها إلا مَنْ تعثرت حظوظهم في مواصلة التعليم وحيازة الشهادات كأفراد، أو من رضوا بالجاه الشخصي على حساب الجاه

الاجتماعي، ومن اقتنعوا بأن (الاعتبار والمكانة) ساعات أو أيام ولذلك لابدَّ من الاغتنام[1] قبل فوات الأوان. فالرتب والمقامات لا تدوم، فهي لو دامت لأحد ما وصلت إلى الغير، والغنيمة هي فيما تقتضيه مواهب الشطارة والفهلوية، والحذاقة، أي من يأكل اللقمة، كما يقول المصريون، (ولعة)..

إن الباحثين عن المغانم والكسب السريع دون الأخذ باعتبارات الانتماء للوطن، ودون الإحساس بأيّ مسؤولية أخلاقية، لوقد باتوا كثرة بعدما شاعت قيم المحسوبية، وروابط الدم والقربى، وروابط الجهوية والمناطق والأقاليم الجغرافية، والحظوات الطائفية والمذهبية..! أشبه بقطع الإسفنج الناشف، الذي ما إن يدخل إلى مكان حكومي (وظيفة، مقام، مسؤولية..) وفيه ما هو قابل للامتصاص إلاّ وامتصّه.. وبذلك يغدو الموظفون رجال إسفنج، أينما ذهبوا، وأينما حلّوا، وأيّ تكاليف ومسؤوليات تقلّدوا.. فهم يغطّون (كالإسفنج) ويخرجون بما يعتصرونه في الجيوب، والبيوت، والبنوك، والمزارع، والسيارات.. الخ.

إن رجل الإسفنج، أو رجال الإسفنج، في البلاد العربية غدوا ظاهرة اجتماعية جديرة بالدرس والتحليل.. ظاهرة لا ينجو منها الحاكم الأول، ولا من هم تحت أمرته في الرتبة والمقام، وبذلك صار هؤلاء بنية اجتماعية، أو صاروا بلغة التحليل والتشخيص، بنية للفساد.. خلخلتُها تحتاج إلى خلخلة نظم، ومواضعات اجتماعية، وعادات، وقناعات اعتادت على هذا النمط من العيش.. فأينما ذهب الباحث أو الدارس، إلى أيّ جهة اجتماعية داخل مجتمعاتنا العربية إلا ووجد تمظهرات بنية الفساد، والاعتداء على الدولة ونهبها وفقاً لمعطيات الذهنية البدوية، لا بل إن هذه التمظهرات بدت في أمكنة ودوائر اجتماعية لها علاقة مباشرة بالدين،

---

(١) غنائم الوظيفة، غنائم يومية. وذهنية ابن الحكومة (الشرطي) أن الحياة هي يوم بيوم.

فرجـال الأوقـاف الدينيـة، أعـني المشـرفين علـى شـؤون الأوقـاف في المجتمعـات العربيـة بـاتوا مـن أصـحاب الأطيـان، والمـال، والعقـارات، والسيارات، والمزارع[1].. والسبب في ذلك أن هؤلاء ارتضوا أن يكونوا موظفين لدى الدولة، لدى السلطان، فهم يدخلون في مسابقات التعيين التي تُعلن عنها الدولة من أجل أن يوظفوا أئمةً للمساجد، أو دعاة، أو مدرسين، أو مؤذنين، أو قيّمين على شؤون النظافة، وتلبية حاجات الناس في الأمكنة الدينية (المساجد، المزارات، المقامات،..) لذلك فهم منفذون لتوجيهات الدولة التي هي ممثلة بقبضة الحاكم في مجتمعاتنا، حتى إن أعلى سلطة دينية في الدولة العربية، سلطة المفتي، أو سلطة وزير الأوقاف والأديان، تخضع لما يقوله الحاكم.. ولما يريده الحاكم حين تقدّم تبريرية لأفعاله وتسويغ قراراته التي تلاقي معارضة في المجتمع.. في حين أن الدولة في المجتمعات الحضرية/المتقدمة تعني القانون روحاً وتطبيقاً، وتعني المؤسسات التي تعمل وفق قاعدة الحقوق والواجبات.

ومفهوم الطاعة، وفق الذهنية البدوية والذهنية الحضرية، مفهوم شديد الاختلاف والتباين، فالطاعة وفق الذهنية البدوية تعني طاعة من يعطي، ومن ينصر، ومن يحفظ الحقوق، فالطاعة للشيخ، أو السيّد، أو الوجيه لأن يده سمحاء تعطي في السرّاء والضرّاء، وهو الملجأ إن حدثت المكاره.. الخ. والطاعة وفق الذهنية الحضرية تعني طاعة القانون تبعاً لقاعدة أخذ الحقوق والقيام بالواجب. وطاعة الدولة تعني طاعة القانون، فالدولة المتقدمة ليست شخصاً، وليست إقطاعية حتى وإن حكمها حزب بعينه، فالأحزاب الأخرى المعارضة لا تقل شأناً وأهمية عن الحزب الحاكم، وصرامةُ مراقبة معطيات القانون كبيرة ودائمة لا تزول بهبوط

---

(١) حلّل رجال الدين ما يأخذونه من أموال الأوقاف، وفق قاعدة فقهية، بوصفهم من (العاملين عليها).

حزب، أو صعود حزبٍ آخر.. كلّ شيء يهبط ويصعد، في المجتمع الحضري، إلا القانون ومعطياته.

مفهوم الطاعة في مجتمعاتنا العربية لازال اجتباءً لمعطيات الذهنية البدوية، حتى داخل الحواضر والمدن، فالأفراد يتصرفون وفق رواسب الذهنية البدوية.. فلا طاعة طوعية للدولة.. لأن الفرد في مجتمعاتنا يتساءل: من أطيع؟ ومن يستحق الطاعة؟! ولماذا أطيع؟! والحقوق مضيّعة، والكرامة مهدورة، وسؤال الدول عن الأفراد، أو سؤال الراعي عن الرعية، مرفوع.. فهل يطيعون أفراد الشرطة؟! أو يطيعون الموظفين الرسميين؟! أو يطيعون الولاة الذين يعيشون حياة لا علاقة لها بحيوات الأفراد، فهؤلاء فوق، ومن هو فوق.. فهو فوق لا يطاله بلل، ومن هو تحت.. فهو تحت، كلّ شيء ساقط على أم رأسه. الطاعة الطوعية، غير موجودة، لهذا لصقت بالفرد العربي صفة أنه [لا يمشي إلا بالعصا]. وهذا توصيف أو استنتاج صحيح ولكنه لا يخصّ الفرد العربي في اجتماعيته أو الشخصية العربية، فالمجتمعات المتحضرة، المتمدنة الراقية حضارياً لم يعرف أفرادها القوانين والأنظمة والقواعد الناظمة، ولم يحترموها ويطبقوها إلاّ بالقوة والصرامة، أي بالعصا، لكن هذا التطبيق والاحترام غدا أهم سمات الدولة، وأهم ما يفخر به المجتمع الراقي. فالمرء يشعر بأن القانون في هذه البلدان كائنات غير مرئية ولكنها موجودة في كل مكان ونفس. والطاعة في المجتمع البدوي، الخاضع بالطبع للذهنية البدوية، طاعة يختار مواصفاتها الأفراد، فهم الذين يطيعون السيّد أو الشيخ أو الوجيه دون غيره من الأسياد أو الشيوخ أو الوجهاء.. أي أنها طاعة تأتي بالاختيار والمشيئة الاجتماعية، أما الطاعة في الدولة، أي تنفيذ الأنظمة والخضوع للقوانين ودفع الضرائب، فهي طاعة قسرية في أغلب الأحيان، بسبب انتفاء روح القانون وتطبيقاته، فالحاكم يفرض

طاعته على الأفراد فرضاً لتحكمه بمقاليد الجيش، والشرطة، ولوجود السجون، وإدراك ما يحدث فيها من تعذيب، ووحشية، وظلم، وقتل. أما الطاعة في المجتمعات الحضرية التي تطبق القانون وتعمل به من خلال الهيئات والمؤسسات الحكومية والخاصة.. فإنها طاعة ليست للحاكم، ولا للحزب، وإنما هي طاعة للقانون الذي يعرف جيداً كيف يعطي الحقوق، وكيف يجذب المواطنين لتأدية الواجبات دونما ظلم في الأولى، أو إكراه في الثانية. ومرد هذا يعود إلى الخلاف البيّن والواضح بين طبيعة البنية الاجتماعية التي تشكّل دولة العصبية، في المجتمعات العربية، وطبيعة البنية الاجتماعية التي تشكّل دولة القانون في البلاد المتقدمة.

وسوف نتوقف طويلاً عند الكثير من المفهومات، والقيم، وتراتبياتها، وظهورها، وغيابها وتحييدها.. في مجتمعاتنا عبر الصفحات القابلة.

- المال

لاشكّ أن عصب المجتمع الحضري هو المال، تماماً مثلما هي العصبية عصب المجتمع البدوي. فالمال هو الشهامة في المجتمع الحضري، وهو الموجودية والحضور. فالمال أشبه بالمرآة السحرية التي تقدّم الأفراد على الأفراد، وتعطي الحظوة وتجلبها، وهي التي تعطي الوجاهة والفخامة والسيادة والمكانة والاعتبار. وهي الفعل الخارق الذي يغيّر سير الحياة الأولى للأفراد، أو النشأة الأولى[1]. فأهل المال في المدن والحواضر لا يريدون العودة إلى الماضي، إلى النشأة الأولى، أي إلى العتبات الاجتماعية والاقتصادية التي أوصلتهم إلى مقاماتهم العليا، أو إلى

---

(١) كزنوف، جان: دعائم علم الاجتماع، ترجمة عادل العوا، دار طلاس، دمشق، ١٩٨٩، (نمطية ماكس فيبر، ص١٢٧).

مقاماتهم الراهنة.. فمن كان يعمل أجيراً في سوق الخضار، أو ماسحاً للأحذية، أو حمالاً في المرافئ، أو بائع خرداوات (روبابيكيا)، أو معقباً للمعاملات.. لا يريد استعادة سيرته السابقة بعدما صار عليه من سيرة اجتماعية واقتصادية مرموقة وذلك لأسباب عديدة منها، أنه يريد أن يعرفه الناس بما هو عليه اليوم وحسب، وأن ماضيه ماضٍ يخصّه هو وحده، وأن كفاحه في الوصول هو كفاحه وحده، وأن استعادة سير الماضي قد تشوّه الصورة الزاهية البادية له، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فهو لا يريد أن يوصّف طريق النجاح أمام باصرة الآخرين، كي لا يلحق به أحد طلباً لتعزيز جوانب (الأنا) واستجابة لمتطلباتها الغريزية، وأنه أشبه بالطائرات الظافرة التي تودّ رمي كلّ ما يعوق عودتها إلى مطاراتها؛ كما أنه لا يريد قول حقيقة كيفية الوصول إلى ما وصل إليه من نعمة ونفوذ مالي، أي البوح بأسرار الوصول.. وهذه كلّها تستبطن أموراً وأحداثاً لا يريد الإفصاح عنها أو جلو غوامضها.. حتى ليصير الغموض السمة الأكثر حضوراً في حياة أهل المال وطرق مضاعفته، أي بلغة أهل الاجتماع، حتى ليصير الغموض، السمة الأكثر بدواً، الحاجبة لتحالفات رجال المال فيما بينهم من جهة، وفيما بينهم وبين مقابض القوة والنفوذ في الدولة من جهة أخرى.

والمجتمع الحضري، من الناحية الاقتصادية قائم على أركان ثلاثة هي الزراعة، والتجارة، والصناعة..، ونقول الزراعة لأنها صارت تعني التسويق، والأسواق، والأسعار، والأرباح، والاحتكارات،.. الخ؛ والمال هو القاسم المشترك بين هذه الأقنومات الثلاثة، وهو اللغة المشتركة بينها جميعاً للتفاهم، والتحالف، والتحاور، والمناورة، والعداء. وهو المقياس الذي يقدّر أهميتها جميعاً، وهو الجاذب الأكبر للأفراد في هذا القطاع (الزراعة) أو ذاك (الصناعة) أو تلك (التجارة)، فما من قيمة تعادل قيمة

المال في المجتمع الحضري. وقولة العامة [معك قرش تساوي قرش] تبدي أن قيمة الفرد مشدودة إلى ما يملك، وما يكسب، والمال مشدود إلى (الشطارة) و(الفهلوية) و(الحذاقة)[1]. المال يحتاج إلى المهرة الذين يلتقطون ما يريدون (ع الطاير) والذين يؤمنون بمقولة [الشغل يحب الخفيّة/السرعة] والذين يسعون إلى تمثل مقولة [تربط بكير تحلّ بكيرا] ومقولة [العبْ بالمقصقص حتى يجي الطيّار]. ولكن المال ليس حيازة خاصة بالأفراد في المجتمعات الحضرية، وإنما هو حيازة جماعية تتبدّى عن طريق الشركات، والمؤسسات، والمراكز. وللمال قوانين وأنظمة ومعاملات، وللمال جهات (بنوك، مناجم)، ومرجعيات (سياسية، واجتماعية، واقتصادية، ودينية، وثقافية). وللمال ارتباطات (محلية، وإقليمية، وعالمية).

والمال في المجتمع الحضري بمنزلة الشهامة في المجتمع البدوي، ولا وجود للإنسان فيه خارج إطار الشروط المادية للحياة والإنتاج[2]، فهو الصيت، والذكر الحميد، والسمعة العطرة، هو الذي يكفل للأفراد الحياة ومستقبلهم، في حيازة كل ما يريدونه وإن كانوا غير مؤهلين لحيازته، والمال يجعل من الجهلة علماء، ومن الأغبياء أذكياء، ومن قصار القامة طوال القامة اجتماعياً، ومن الشيوخ شباباً، ومن الأوغاد فضلاء، ومن المقعدين عدّائين، ومن القبيحين صبوحين، ويجعل من قطاع الطرق شرفاء، والخارجين على القانون حماةً له.. الخ. والمال أداة سحرية لتغيير الاتجاهات والقيم نحو أهل المال، فالرأي العام سريع الاستجابة للمغايرة في اتجاهاته وقيمه وميوله نحو أصحاب المال،

---

(١) أي الحذق والمهارة.

(٢) معتوق، فردريك: منهجية العلوم الاجتماعية عند العرب وفي الغرب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨٥، ص٢٣.

فالمكروه والشاذ والأفّاق والدجّال والحرامي.. إن حاز أحدهم على المال، وصار من أصحاب النفوذ.. فإنه ما عاد في نظر الناس كما كان.. وكلّ أفعاله تبرّر على أنها شطارة، وفهلوية، وقولة الناس [الحلال على الشاطر] هي التي تشاطر مساعي المال في تغيير القناعات واتجاهات الرأي السابقة.

إن الذهنية الحضرية، تنمي صفة معروفة في الذهنية البدوية وهي صفة الاستحواذ، ففي المجتمع البدوي لابدَّ من الاستحواذ كمسد لسد الجوع وكفالة الحياة للاستمرار، أما الاستحواذ في المجتمع الحضري فيغدو مطلباً من أجل تحسين شروط الحياة ورفاهية الإنسان من جهة، ومن أجل تحقيق الرتبة الاجتماعية من جهةٍ ثانية.. فلا قيمة للاستحواذ من دون الوجاهة والمكانة، ولا قيمة للاستحواذ أصلاً إن كان مسداً لسدّ الجوع، وعدم العوز.

وفي المجتمع الحضري، قوتان أساسيتان، وسلطتان باديتان في النفوذ والأهمية، وهما السلطة السياسية، والسلطة المادية، لهما وحدهما، دون غيرهما من السلط، مفاعيل القوة في المجتمع، والدور البارز والسطوة الظاهرة. لا بل إن المصارف والمؤسسات المالية العربية أصبحت قوة يُحسب حسابها في الأسواق الدولية[1]. لهذا كثيراً ما نجد أن التحالفات الطوعية، أو القسرية هي ما ينظم العلاقة بين قوتي أهل السياسة وأهل المال.. أهل السلطة يشقّون الطرق نحو (إخضاع القانون) ويفتحون الأبواب (الموانئ، والمطارات، والمنافذ) ويوقّعون الأوراق (الموافقات على العقود والمناقصات) ويضغطون علناً وسراً (على القضاة).. ويأخذون المال في النور

---

(١) قرم، جورج: التنمية المفقودة (دراسات في الأزمة الحضارية والتنموية العربية)، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٥، ط٢، ص٢٦٣.

والعتمة، وأهل المال يقدّمون شيئين أساسيين هما، **الأول**: (الولاء) أي عدم التدخل في الشؤون السياسية أو العمل ضدها، **والثاني**: المال.

ولأهل السلطة أجندات ورزنامات خاصة بأهل المال، محتشدة بالمعلومات، والأرقام، والأخبار، وهي قابلة للمضايفات.. وهي تورّث بأثمان كبيرة. وللإيضاح أقول لو أن والياً لمدينة أو إقليم أو جهوية معينة قدم لتسلّم مهمته (وظيفته الجديدة)، فإن أهم ما يعنيه، على نحوٍ عام، هو أن يتعرّف مواضع القوة في مجتمعه الجديد الذي بات مسؤولاً عنه، أي أن يعرف نقاط القوة في المجتمع، ومقابض هذه القوة، كرجال الدين، والاقتصاد، والوجهاء، وقد لا يعير أيّ انتباه لرجال العلم والثقافة، كما أنه يسعى لمعرفة الطوائف، والمذاهب، والأعراق، .. الخ، هذا من الوجهة العامة، أما من الناحية الشخصية فإن أهمّ ما يهمه ويعنيه فهو أن يتعرّف إلى أصحاب المال[1]، ولهؤلاء يفتتح الأجندات والرزنامات

---

(١) يروى أن أحد الولاة العباسيين ذهب بصك من أمير المؤمنين في بغداد/ دار السلام ليتسلّم ولايته في البحرين، وما إن استلم مقاليد الولاية، حتى سأل عن أغنياء أهلها، فقيل له إنهم اليهود الذين يعملون في صياغة الذهب. فما كان منه إلاّ أن طلب إلى معاونيه أن يعدّوا قائمة بأسماء هؤلاء الصاغة، وعندما اكتملت القائمة.. دعا الجميع إلى وليمة أقامها لهم في مقر الولاية. وحين أخذ صنّاع الذهب اليهود مقاعدهم للجلوس، أوقف وراء كل منهم سيافاً، متين البنية، شديد العبوس، رافعاً سيفه إلى الأعلى. وسألهم دونما إمهال أو تمهيد: من صلب السيّد المسيح؟! فاحتاس الصنّاع واحتاروا في أمرهم.. كيف يجيبون، إلى أن فتح الله على أحدهم فقال: أجدادنا أيّها الوالي الكريم. فقال الوالي: أجدادكم! أعرف ذلك، لهذا فقد جئت إلى هذا البلد لآخذ منكم ديّة السيد المسيح! فقال أحدهم، ولمن ستأخذها يا والينا الكريم؟! فقال: سآخذها إلى أمير المؤمنين. فسأل الصائغ: ولماذا تأخذها لأمير المؤمنين؟! قال الوالي: لأنه هو من يحق الحق ويبطل الباطل. قال: وما مقدار ديّة السيد المسيح يا والينا العزيز؟ قال الوالي ١٠٠٠,٠٠٠ قطعة ذهب. فصرخوا مستكثرين كثرة المبلغ. لكن، وهل يجدي الصراخ والسيّافون خلف ظهورهم ينتظرون إشارةً من يدي الوالي لتهوي سيوفهم على أعناق الصنّاع؟! فما كان منهم إلاّ أن جمعوا المبلغ، ودفعوه للوالي الذي ما كان منه إلا أن غادر البحرين سريعاً قبل أن يصل الخبر إلى أمير المؤمنين

فيسجّل فيها أملاكهم، ويرصد فيها حراكهم الاجتماعي والاقتصادي ليعرف ارتباطاتهم وعلاقاتهم من أين تبدأ وإلى أين تنتهي، وتحالفاتهم مع مَن، ولماذا، وكيف، وما هي غاياتها؟! وأملاكهم وقيمتها ومواصفاته، وأموالهم وأرقامها في البنوك.. الخ.

ووفقاً لهذه الأجندات والرزنامات تشرّع العلاقة بالنماء بين الحاكم وأصحاب المال، أي بين قوتي (السلطة) و(المال)، وتبعاً لها أيضاً تبدأ استجرارات المال من صناديق (أهل المال) إلى صناديق (أهل السلطة) قبل، وفي أثناء، وبعد شقّ الطرق، وفتح السبل، وتوقيع الأوراق، وممارسة الضغط، وقد يلتبس هنا فهم هذا الجزء من التحالفات، أعني (ممارسة الضغط)، صحيح أن هذا الضغط سيأتي تالياً لحلّ المشكلات إلا أنه أساسي جداً في صياغة التحالفات، فأهل المال، وقد شعروا وأدركوا أنهم لا يعملون لصالحهم الشخصي فقط، وإنما يعملون من أجل آخرين متخفين، هم (أهل السلطة/ أهل النفوذ)، لذلك يسعون بكلّ ما لديهم من قوة وطاقة وطمع ونهم إلى الاستحواذ على أكبر قدر من الأرباح دون إعطاء اعتبار أو قيمة أو انتباه للقانون والأنظمة، فالقانون في جيب أهل المال، لأنه محروس من (أهل السلطة) وهؤلاء يغدون مع سيلان اللعاب للمال، موظفين، أو شبه موظفين عند أهل المال.. والضغط على (القضاة والمحامين) أسلوب مهم لطي مخالفات (أهل المال) والعفو عن تجاوزاتهم؛ لأن (خدمة الوطن) تتطلب التضحيات وغض النظر، من أجل الوحدة الوطنية، ووحدة المجتمع، تتطلب الابتعاد عن المحاسبة الصارمة، لأن لأهل المال مرجعيات اجتماعية/عائلية في إغضابها اختلال اجتماعي كبير، واختلال في قوة الاقتصاد الوطني وعدم المحافظة على مستويات التنمية، والمنطق يتطلب منهم (أهل السلطة) تجنب التعرض لـ (أهل المال)

=فيطالبه بالـ ١٠٠٠،٠٠٠ قطعة ذهبية. (القلقشندي: صبح الأعشى في كتابة الإنشاء، السفر الخامس، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٨٣).

كي لا تحدث هزّات اقتصادية، ربما تأخذ البلاد إلى ما لا يعلم إلا الله من كوارث وويلات؛ المهم والأهم في حياة حاكم الإقليم أو المدينة هو المحافظة على الأمن، فكلّ شيء مسموح ما عدا المساس بالأمن، أو تشويش المجتمع بما لا يُحب.

ومثلما لأهل السلطة أجندة ورزنامة، لأهل المال أجندة ورزنامة أيضاً، وهي محتشدة بمعلومات عن أولي الأمر (أهل السلطة) في الجهة التي يعملون في أحيازها، أجندة فيها معلومات عن رغباتهم، متطلباتهم، وحاجياتهم (المطلوبة من داخل المجتمع ومن خارجه في آنٍ معاً)، وعدد أولادهم، وميولهم، ومتطلباتهم، ورغباتهم.. فأهل المال أول الناس الذين يعرفون أحوال (أهل السلطة) هل هم أقوياء، أو ضعفاء، باقون أو راحلون، وهذا البقاء طويل أو قصير، كما يعرفون تحالفاتهم السياسية والاجتماعية والعسكرية والدينية معاً، ومَنْ من أبناء المجتمع (الوجهاء، رجال الدين..) على درجة من الاحترام والتقدير عندهم.. يضاف إلى ذلك ما تسجّله أجندة (أهل المال) عن أبناء (أهل السلطة) من حيث التعليم وتكاليفه، والدورات ورسومها، والخطبة، والزواج، والولادات، والأعمال والمشاريع الاقتصادية. وكذلك ما تسجّله عن أحوال الأقارب (كالزواج، والوفاة).. من أجل إدامة حضورهم، أعني (أهل المال)، إلى جوار (أهل السلطة) لقناعتهم بأن لهذه الموجودية، والمساهمة في تكاليفها أو تغطية تكاليفها كاملةً، أو انتهاز المناسبة للتعبير عن المودة والتقدير والولاء[1].. كلّها ستؤيّد بتسهيلات قادمة، ورضا جديد

---

(١) أحد أصحاب النفوذ في ولاية عربية (ولاية حلب) أراد تزويج ابنه، فأخبر التجار بذلك، قبل نحو شهرين، فقام التجار بمودات التعبير تجاه هذه المناسبة الاجتماعية فكان حصيلتها الآتي: (١٨٥) غرفة نوم، (٤٦) غرفة طعام، (٦٦) غرفة جلوس، (١٦) سيارة، (١٠٤) ملايين (بعملة البلد) في رصيد حساب الوالد، (٣٣) كيلو ذهب، (٣٤١) طن أرز، (٣٢) طن لوز، (٢٧) طن مكسرات أخرى، (٦٢٠٠) طن سكر، (٥٥) طن لحوم،

مستجر، مماشاة لقولة العامة [القريب من العين قريب من القلب، والبعيد عن العين بعيد عن القلب].. وذاكرة (أهل المال) ليست ذاكرة فردية، وإنما هي ذاكرة جماعية، ففي المجالس، وأوقات التلاقي البعيدة عن العمل، يتذاكر الجميع أحوال (أهل السلطة) ويسألون عن أخبارهم، وعن التطورات، ويتفحصون الشائعات ويقلّبونها ما إذا كانت حقيقية أو مزيفة.. ويتناقلون الأسرار ما إذا كان فلان (من أهل السلطة) هو الأقوى أو فلان الآخر، وما إذا تعرّض فلان إلى هزّة أو تأثير، وهل لفلان صلاحيات مثلما هي لفلان..

هذه المعرفة، معرفة أحوال (أهل السلطة) ونفوذهم ضرورية جداً عند (أهل المال) فهي بمنزلة الملاك الحارس لأحوالهم الاقتصادية. ومثلما يتصف (أهل المال) بالنفاق والمحاباة والدونية أمام (أهل السلطة) فإن (أهل السلطة) يتصفون بالكذب، والتدليس، والتعمية[1]، وكل هذا المُراد

=(١٧٦) طن قهوة، (٢٤) طن حلويات، (١١) طن بلوريات /صحون، زبادي، كاسات، أباريق، صواني/، (٤٢٠) بطاقة طائرة معدّة لسفر العروسين لتمضية شهر العسل، قطعان من الماشية (أغنام، أبقار، جمال، ماعز، خيول). لم تبقَ وردة واحدة في أسواق المدينة في ليلة حفلة الزواج. تغطية تكاليف الفندق، والمطربين، والمشروبات، عدا عن الهدايا العينية التي قدّمت للعروسين في أثناء الحفلة. (هذه القصة مروية تناقلتها الألسن في الولاية لأن الهدايا العينية أُعيدت إلى الأسواق فبيعت فيها، وقبضت الأموال من قبل أتباع صاحب النفوذ، أما الأموال النقدية فقد صرّح بها عمال المصرف.. بعدما لقي صاحب النفوذ مصرعه في حادث مروري، وبعدما شنّت عليه السلطة حملة عداء غير مسبوقة. وهذه ليست خبرية أخبر بها، فأنا لست صاحب خبريات، ولكنني أقدمها، على الرغم من عدم وثوقيتها العلمية، لما فيها من دلالة اجتماعية).

(١) وزير دفاع دولة عربية طالب مجلس وزراء بلده في اجتماع رسمي بالسماح لوزارته باستيراد مطبعة هائلة في المقدرة، والجودة، والإنتاج، ليس لها مثيل في بلده، والبلدان المجاورة، وذلك من أجل أن تكون في خدمة القوات المسلحة في أوقات الحروب، من أجل طباعة المنشورات العسكرية التي تتطلبها إدارة الحرب النفسية. وعندما قيل لوزير الدفاع إن مطابع البلاد العديدة قادرة على القيام بهذا الواجب إذا ما كُلّفت به، قال مطابع البلد كلّها لا تكفي ولا تسدّ الحاجة إذا ما نشبت الحرب. وأن سريّة

من أجل تثمير المصالح الشخصية، والوصول إلى المال. فـ (أهل السلطة) يريدون المال، وبالسرعة القصوى، لأن لا أمان للدنيا، وللكرسي فورات وغضبات وانقلابات، وما من معين لهم عند المفارقة للنفوذ والوجاهة والقوة (السلطة) إلاّ المال، به وحده يستغنون عن كلّ شيء بما فيه الأوطان التي هي في خطاباتهم الدين والمعتقد وهي الحياة والممات، وهي التي في سبيلها تفتدى الأرواح. و(أهل المال) يريدون أكبر كمية من المال بحراسة أهل السلطة وبعيداً عن عيونها، وبالسرعة القصوى أيضاً، فيستعجلون في أخذ القرارات، والتواقيع التي تكفل لهم توسيع أملاكهم ونفوذهم الاقتصادي، يشترون الأراضي، والعقارات بالأثمان البخسة، ثمّ يسجّلونها كالمواليد في السجلات العقارية.. وعندئذٍ، تصير أسعارها مرعبة.. ولا يستغرب المرء ما ينتج عن تحالفات (أهل السلطة) و(أهل المال) من تقييمات وتقديرات.. فـ (أهل السلطة) يقولون عن (أهل المال) إنهم كرماء أو بخلاء، و(أهل المال) يقولون عن (أهل السلطة) إنهم جبناء أو إنهم عند كلمتهم؛ إن قال واحدهم فَعَل. وهذا كلّه يتم بعيداً عن أنظار الناس الذين يتهامسون حول متطلبات المدارس، والأعياد، والشتاء وويلاته.

و(أهل السلطة) مع تقادم وجودهم في وظائفهم، أي مع عراقتهم في التعامل مع (أهل المال) يذكّون المنافسة بين (أهل المال).. فيوزعون الأدوار، والمعاملات، ويقدّمون، ويؤخرون في العطف والمديح، ويمايزون في الحظوة والتقدير، ويترفعون عن المقابلات والعلاقات الشخصية، أو

=المنشورات تتطلب وجود مثل هذه المطبعة لدى وزارته. وقد وافق مجلس الوزراء على طلب استيراد هذه المطبعة، وحين وصلت المطبعة إلى البلاد لم تؤخذ إلى وزارة الدفاع وإنما أخذت إلى التاجر (وهو من أهل المال) الذي أوصى عليها، وطلبها، فأدخلها عن طريق وزير الدفاع. المطبعة أدخلت على قيود وزارة الدفاع اسمياً فقط. (الحوراني، أكرم: المذكرات، مدبولي، القاهرة، أربعة مجلدات، ١٩٩٥).

يعملون عليها..

و(أهل المال) ليسوا بأقل فطنة من (أهل السلطة) فهم، يتجمعون ويتجمهرون على أبواب من هم أكثر نفوذاً وسلطة في مجتمعهم.. فإليه تؤخذ العطايا والهدايا.. وإليه ترفع الشكاوى عن مرؤوسيه كي لا يعوقون أعمالهم ومصالحهم، ويوغرون صدور (أهل السلطة) بعضهم على بعض للمغالبة فيما بينهم، لقناعتهم بأن خلافاتهم رحمةٌ ستشملهم، فتعاون (أهل السلطة) عليهم يعني امتصاصهم، و(أهل المال) ميالون دائماً إلى تحالف واحد، مهم، وذي نفوذ، لدى (أهل السلطة) فتعدّد المرجعيات العائدة لـ (أهل السلطة) يعدد قنوات تسريب مالهم واستجراره في اتجاهات لا يريدونها ولا يقبلون بها إلا في أوقات الشدّة والعسرة.

و(أهل السلطة) يتحاشون الظهور علناً مع (أهل المال)، في حين يسعى (أهل المال) إلى أبسط أنواع الظهور لأن هذا يعزّز مقاماتهم، ويجعلهم في حرزٍ من متطلبات آخرين من (أهل السلطة)، وعلى التضاد من هذا السلوك يسعى (أهل السلطة) إلى الظهور والبدو مع (أهل الدين) في المناسبات، والحفلات، والاجتماعات الخاصة، لأن هذا الظهور يحسّن صورة (أهل السلطة) في أذهان العامة، فما دام (أهل الدين) راضين عن سلوك (أهل السلطة) فإن هذا يخفّف من غلواء العامة، ويقلّل من حدّة التأفّف، والتذمّر، والجهر بالشكوى. وكذلك يسعى (أهل المال) إلى الظهور مع (أهل الدين) لأن أهمية هذا الظهور أشبه بأهمية (غسيل الأموال)، فالظهور، هنا، (تطهير) لأموال (أهل المال) ورضا عن سلوكهم، وهو أيضاً أشبه بإعلان ضخم موجّه للعامة ذي نتائج خطيرة، وعائدية ربحية كبيرة على (أهل المال) لأنه يجدّد الثقة بهم.

وعلى الرغم من كراهية (أهل المال) للسلطة ومقاماتها ومعطياتها، إلاّ أن الكثير منهم سعوا إليها لأسباب كثيرة، من أبرزها، أسبابٌ عائدة إلى

الجمع بين الوجاهتين (المالية) و(السياسية) وصولاً إلى الشهرة والجاه الاجتماعي، وأسباب أخرى غايتها حماية المال، ووضعه في حرز (الحصانة السياسية)، بحيث يصير (أهل المال) (أهل سلطة) أيضاً في آنٍ واحد، وبذلك تُطوى (الوساطة) أو (صلة الوصل) ما بين (أهل السلطة) و(أهل المال)، وقد راجت فكرة مهمة لاقت قبولاً لدى (أهل المال)، وفحواها: إنه مادام أن يد (أهل السلطة) لن تكفّ عن الطلب والأخذ بسبب أو من دون سبب، وبمناسبة وغير مناسبة، وأن ما تأخذه يصل إلى مبالغ كبيرة جداً.. فلماذا لا ينفقون هذه المبالغ (شراءً) للمراكز السياسية (نيابةً أو توزيراً)، ولذلك قام العديد منهم بمحاولات في هذا المجال، وكان أن أفلحت في الوصول إلى مواقع سياسية مهمة عبر تحالفات مضمرة وخفيّة مع (أهل السلطة) فصار الكثير منهم في رتبة (التوزير) و(النيابة) ومقامات مثل (شهبندر التجار) أو ما عُرف بـ (رؤساء الغرف التجارية والصناعية) أو رؤساء (المهن والصناعات الحرفية).. وقد وطّد هذا النجاح الطريق أمام الكثيرين من (أهل المال) بحيث صارت مواقع (أهل السلطة) مطمعاً للوصول إليها، إلى الوجاهة السياسية، وحيازة (الحصانة السياسية) التي تحول بينهم وبين السؤال عن أشغالهم وأموالهم وسلوكياتهم، ولكن (أهل السلطة)، وعلى الرغم من رضاهم بما يأخذونه، كانوا يجعلون من التهديد وسحب (الحصانة السياسية) سيفاً مسلّطاً على رقاب (أهل المال) الذين وصلوا إلى المواقع والمواضع السياسية التي سعوا إليها، ولأن التحالف ما بين (أهل السلطة) و(أهل المال) أشبه بلعبة القط والفأر، فإن الكثيرين من (أهل المال) ظنّوا، وقد باتوا من (أهل السلطة) أنه بمقدورهم العمل في وضح النهار حتى وإن كانت سلوكياتهم عوجاء، ناسين أن (أهل السلطة) هم الذين أتاحوا المجال أمامهم من أجل اقتراف الأخطاء، وأنهم يراكمون الأخبار والمعلومات عنهم في ملفاتٍ خاصة بهم، ستصير سوط التهديد المرفوع عليهم.. كي

(يدفعوا) مقابل كل خطأ، أو قل مقابل كل صفحة، ما يطلبه (أهل السلطة)، وحين يتراخى (أهل المال) في الاستجابة لمتطلبات (أهل السلطة) فإن نزع (الحصانة السياسية) أمرٌ متاح جداً، وبالقرارات القضائية، وإن مصير (أهل المال) يؤول إلى السجن. ويلحظ الدارس كم هي الحالات التي ينطبق عليها هذا التحليل، كثيرة، وبادية في المجتمعات العربية دونما استثناء. وبذلك فإن الطمأنينة التي يتبادلها (أهل السلطة) و(أهل المال) بسبب وجود التحالف لا تلغي طباع أي طرف منهم، بحيث يظلُّ (أهل السلطة) أهل سلطة، ويظلّ (أهل المال) أهل مال، وكلّ يعمل وفق منظومته القيمية البادية والمتخفيّة في آنٍ معاً[1]، ذلك لأن الدولة الحديثة، دولة الاستقلال، هي دولة هجينة لم تتخلّص من إرث الماضي وعاداته وتقاليده ومفاعيل الذهنية البدوية التي تدور على قيم الهيبة، والسطوة، والرهبة، والعصبية التي تعطي مفهوم (الأبوية) كمرجعيةٍ المساحة الأكبر في الحضور والهيمنة، إذ ليس سوى مفهوم (الأبوية) من يتملك روح السلطة في الدولة الهجينة، دولة المُلك، فالجميع صغاراً وكباراً، رجالاً ونساءً، قرى ومدناً، أنهاراً وبحاراً.. كلُّها طوع يد الحاكم، بعدما أيّده الشعب بالولاء المطلق باعتباره المنقذ، والملهم، والمخلص.. وإذا تعرض (حكمه) لهزّات.. فإن الشعب يفتديه بالروح والدم.

فـ دولة الاستقلال الحديثة، على هذا النحو، ليست سوى دولة العصبية المستعادة التي تقوم على مفهوم (الأبوية) كبنية اجتماعية، ومثلما هي العصبية موجودة لدى (أهل السلطة) فإنها موجودة لدى (أهل المال)، فالتاجر يتطلع إلى الاستحواذ والتفرّد والمكانة دون غيره من التجار، ويودّ، بما يملك، وبما يحوز عليه، أن يصير هو المرجعية الأبوية لمهنته، أن يتسلّم مهام (البطريركية) المالية..

كلاهما، (أهل السلطة) و(أهل المال) يدوران في فلك العصبية

---

(١) «وكلّ حزبٍ بما لديهم فرحون»، القرآن الكريم، سورة المؤمنون، آية رقم ٥٣.

الناتجة عن البنية الأبوية للمجتمع التي راحت تسم جميع مناحي الحياة بسماتها وخصائصها.

ومثلما هو (المال) يُحرس بالخوف عليه، كذلك هي (السلطة) تحرس بالخوف عليها، لذلك يوصف (أهل السلطة) بالتردّد، والإرجاء، والزئبقية، والتفلّت من الرأي الحاسم، حراسةً للسلطة ومقاماتها، فإن (أهل المال) يوصفون بالجبن، والتردّد، والإرجاء، والمماطلة، والتفلّت أيضاً من العقود والاتفاقات والانقلاب عليها إذا ما أتت بضررٍ يمسّ مملكتهم المالية؛ وخوف (أهل السلطة) من أخطائهم، وعزلتهم، وابتعادهم عن العامة، وخرقهم للقوانين، وتقديم المحسوبيات على كلّ قيمة ومعنى اجتماعي، يجعلهم يشترون العقارات في خارج بلدانهم، ويسعون إلى إكساب أولادهم وزوجاتهم وأهليهم جنسيات أجنبية، كما يسعون إلى عقد علاقاتٍ سياسية، واجتماعية، واقتصادية فائقة الأهمية مع دولة بعينها تكون لديهم هي الراعية لهم، بعدما رهنوا خيرات بلادهم وأسواقهم وتوجهاتهم لها..، حتى إذا ما وقعت (الواقعة) يفرّون إلى بيوتٍ وثيرة، ورعاية كريمة، وحراسة مشدّدة.

والحال مشابهة تماماً لدى (أهل المال) الذين يوطّدون سلطانهم المالي في بلادهم باتفاقيات وتعاونيات دولية مع أكبر الشركات، والبنوك القوية[1]، بحيث إذا ما نالهم حيفٌ كبير، أو وجّه إليهم تهديد يعرفون أنه سيأخذهم إلى السجون والمعتقلات.. فإنهم يفرّون قبل وقوع (الواقعة) إلى البلد البديل الذي اختاروه.. والأمثلة المؤيّدة لهذا التحليل كثيرة جداً، لا يستثنى منها مجتمع عربي أيّاً كان نظامه السياسي، وأيّاً كانت درجة غناه أو فقره.

إذاً، (المالي) و(السلطوي) في المجتمع الحضري شريكان في

---

(١) وكالات التمثيل، والحصرية، والاعتماد، والاحتكار..

التحـالف، شـريكان في العـيش، شـريكان في المصـير، ولهـذا فـإن المساندات البادية، وغير البادية، كثيرة ومتعددة بين الجهتين. فـ (المـالي) الذي يعلن إفلاسه، أو يتعرض لنكبات لا يفقد المناصرة من (السـلطوي) الذي يمدّه بأسباب العودة إلى ما كان عليه، و(السلطوي) الذي يفقد مكانته فجأةً بقرار، لا يعدم صلات الوصل مع (المالي) الذي يمدّه بالمال خفيـةً توكيـداً مـن (المـالي) أن الصـداقة صـداقة، وأن النبيـل لا ينسـى الأيدي التي مُدّت إليه بالفضل في الماضي، هذا في الصورة المرئيـة العلنيـة بين الطرفين (أي دون العلن على العامة والخاصة معاً، لأن (المالي) يخاف من أولي الأمر (أهل السلطة) أن يعرفوا أو يدركوا انتظام العلاقة، أو ديمومة الصلة مع (السلطوي) الـذي أزيـح مـن موقعـه، لـذلك فإن العلاقـة بين (المالي) و(السلطوي) في مثل هذه الحال تكون سـرية، وسـرية جـداً، وعلنيتها المقصودة هـي علنية محصورة بـين الطـرفين علـى وجه التحديـد، وعبر وسطاء شديدي الإخلاص للطرفين. وفي الصورة المضمرة لـ (المـالي) يتبدّى هجسه من أن (السلطوي) قادر على استرضاء (أهل السلطة) كيما يعود مـرةً أخـرى إلى موقعـه بـ (ولاء) جديـد أو متجـدّد، أو بـ تعهـد جديـد أكثـر شـدّاً وضـبطاً (للسـلطوي) بحيـث إن (الإقالـة) أو (الإزاحـة) أو (الإبعـاد) كلّهـا لم تكـن سـوى سـحابة صـيف، ولقناعـة (المـالي) أن (السلطوي) قادر على شـراء (عودتـه) إلى مكانتـه الأولى، أو إلى مكانـةٍ مشابهة لها، بالمال، وعليه، أي (المالي) أن يسهم في دفع المال (للسـلطوي) المقـال، كيمـا يكـون بمنزلـة (العربـون) لعـودة قادمـة. وهنـا، لابـدّ مـن الإشـارة إلى أن (السـلطوي) المقـال يشـيع أن (إقالتـه) مـا هـي إلا عـارض ويزول، بدليل إن ما بحوزته من أموال ومتعلقـات، وتمظهـرات (سـيارات، عقارات، حرّاس..) مازالت بيده، وأن مـا مـن أحـد مـسَّ هـذه الممتلكـات بكلمة، أو موقف.

المال في المجتمع الحضري، عصب الحياة. فهو السند والولد والجاه. وهو الغاية التي يطاردها الصغير والكبير لقناعة الجميع أن لا حياة في المجتمع الحضري/المديني إلاّ لمن ملك المال، وأن المدن بلاد غربة، وبلاد الغربة مضيعة للأصل فما من أحد يتحدث عن أصله وفصله، فالأصل والفصل في الحواضر هو المال؛ إذاً، والمال كائن هش، ومغوٍ في آنٍ، فهو بحاجة لمن يصلب إرادته، وبحاجة لمن يحرسه، لذلك فإن جدلية العلاقة بين (أهل السلطة) و(أهل المال) هي جدلية أساسية تدور على المنفعة المتبادلة، كما تدور على العصبية، عصبية (أهل السلطة)، وعصبية (أهل المال)، فبالسلطة ينزع الجاه المالي، وتخرّب الممالك المالية، وبالمال تنزع السلطة أو تشترى وتباع.. وكلا العصبيتين.. تنبثقان من مفهوم الأبوية باعتبارها المشيمة المغذية للعصبية والحافظة لها، فمثلما هي الأبوية موجودة لدى (أهل السلطة) في (التراتبية، والهيمنة) فهي موجودة لدى (أهل المال) في (التراتبية والهيمنة) أيضاً.

ثالثاً: الذهنية الجمعية (البدوية/الحضرية)

لاشكّ في أن سلّم القيم، والمنظومة المعرفية التي تتبناها الشخصية في مجتمع من المجتمعات هما من يحدّد مواصفات الذهنية التي تعبر عنها أنماط السلوك، وذلك من حيث الميل إلى الثبات والسكونية، وعدم تقبل المغايرة أو التغيير في العادات، والتقاليد، والمأكل والمشرب، واللباس، والمخالطة أو عدم المخالطة، والاستغراق في الماضي والقبول به باعتباره المثال والمنارة والأنموذج (عملياً، وأخلاقياً، ووجدانياً) بعدما غدا لها عقيدة وهدفاً، وكذلك عدم القبول بالتنظيم، والإعداد، والتهيئة، والتخطيط.. لأن ما قرَّ في النفس يؤمن بأن التدبير (وهو التنظيم والإعداد، والتهيئة، والتخطيط) من شأن السماء، شأن الإله، والتدبير

مقدر (فما هو مكتوب على الجبين لازم تشوفو العين)، وأن أي محاولة للتنظيم والإعداد والتخطيط والتهيئة يعني مشاركة السماء في التدبير، وهذا ما لا يجوز، فكلّ شيء مقدّر، ومحدّد، ومحسوب، وإلاّ لماذا قالت العامة (حوش حوش غير رزقك ما تحوش)، فالتسليم بالغيبية إيمان بمقدرة الخالق، وعلى المخلوق أن يعرف ويدرك بأن الخالق خالق، وأن المخلوق مخلوق.. فللأول قدراته، وتصاريفه، وحساباته، وللثاني قبوله، وتسليمه، ورضاه بما وافته به السماء وامتلاك الثقة بالنفس هو غرور أو تصعيرُ خد، وتعالٍ، ومعرفة كلّ شيء أو السعي لمعرفة كلّ شيء يعني السعي إلى الدخول في دوائر محرّمة، دوائر تقود إلى أسئلة غير أخلاقية، فيها استكبار و(شوفة حال)، فمعرفة العلم أو حيازته.. لا تعني الحفر في المواضعات العقدية، والاجتماعية، بقولة أخرى، لا تعني تشخيص أخطاء الماضي وعثراته تحت وهم ما يسمى بضرورة (المراجعة)، فالمراجعة أشبه باستخراج الجثث من المقابر، وتقليبها، وفحصها.. وفي هذا التقليب والفحص روائح غير مستحبة، واختراق لحرمة الأعراف والمواضعات الاجتماعية.. فعبادة الماضي تجعله حاضراً في حياتنا عبر سير أعلامه، وسير أحداثه، وأفكاره، وعاداته، وتقاليده، وتصوراته.. لأن ما قرّ في الأذهان يتمثل بأن (اليوم الذي يروح لا يأتي مثله)، فاللا ثقة بالآتي (المستقبل) هي نتاج الاستغراق في الماضي، فالأب باعتباره الممثل للماضي، ومجسّده في الراهن، تطول رجلاه عند موته، فكلّ تصرف وسلوك له، وكلّ قول وموقف، تشكّل استرجاعاً اجتماعياً لحياة الأبناء، فالأب هو المثال، والأنموذج وهو الصورة الأكثر بدواً في مرآتهم، ومفهوم الأب، كما هو معروف اجتماعياً، يمر في أطوار عديدة لكلّ منها ترسيمته في مرآة الابن، ولكل ترسيمة منها معانيها وتأثيراتها، ولكلّ منها علامات القوة والضعف معاً.. فالابن يرى في أبيه وهو في

السنوات العشر الأولى أهم رجل في العالم من حيث القدرة، والقدوة، والسلوك، والمنطق، والحضور، والمكانة، والهيبة، إنه الصورة الأجمل، أو قل الترسيمة الأجمل، ثم وفي الطور التالي (عمر خمسة عشر عاماً) يصير الأب (وصورته) موضوع سؤال ما إذا كان هو كذلك، فبعض الثغرات، والعيوب، والنواقص، تتبدّى في الترسيمة الجديدة كتعديلات، ثمّ في طورٍ تالٍ (عمر العشرين) تصير صورة الأب موضوع سؤال ما إذا كان هذا الشخص (الأب) ضرورياً في الحياة، وفي طور آخر (عمر الخمسة والعشرين عاماً) تصير صورة الأب غير الصورة التي رسمت في الأطوار السابقة، فتغدو بلا جمال، بلا زخرفة.. فقد بات صاحبها (الأب) شخصاً غير مرغوب به في البيت، وفي الحياة الاجتماعية، وفي طور آخر (عمر الثلاثينيات) تصير صورة الأب موضوع سؤال اجتماعي مهم، وهو كيف لهذا الشخص العادي جداً، البعيد عن الحكمة والمنطق، والقدرة أن يمسك بكلّ الخيوط داخل الأسرة، لا بل إن الابن (تمثيلاً للأب) يتساءل كيف تستطيع أمه أن تتحمل شخصاً مثله مملوءاً بالثقوب والعيوب، استجابته فاترة، ومنطقه ضعيف، وحضوره باهت، ومكانته في تراجع،.. شخصاً مفطوراً على الانفعال، والنهر، والتأمر، والسعال، والشخير، والجلوس في البيت، ثمّ في الطور التالي، أي حين يموت الأب، تستعيد القوس انحناءتها فتعود صورة الأب إلى ترسيمتها الأولى، فيصير كلّ قول وموقف له، وكلّ تصرف وسلوك.. أشبه بالمنارة والمثال هدياً للابن من أجل الاقتداء.

إن في هذه الأطوار المتتالية لترسيمة الأب في مرآة الابن مساحات وافرة للخروج عن التقليدية، والامتثالية، والغياب طي المثال والصورة الأنموذج ليس من أجل خلق شخصية جديدة (للابن) وإنما من أجل خلق روح اجتماعية جديدة لمجتمع لا يؤمن بالتكرار، ولا بأن (اليوم الذي

يروح لا يأتي مثله).. ولعلّ أبدى المساحات للخروج من مغناطيسية الأب وجاذبيته تتبدّى في الطور الذي تنمو فيه الذات الناقدة للابن، والغاية من وراء هذا الانفصال أو الافتكاك من اشترطات الأب هي التي ستسهم في كسر البنية الأبوية التي تتحكم بالمجتمع العربي، والتي تواصل إنتاج نفسها عبر الأبناء جيلاً بعد جيل، بسبب تلك الترسيمات الزاهية التي تُرسم للأب، فمفهوم الأبوية في المجتمعات العربية، نتاج بنية، شبيهة بالطبقات الجيولوجية، طبقة تتراكم فوق طبقة أخرى فتحميها وتدافع عنها، إن إعادة إنتاج مفهوم الأبوية في المجتمع العربي هو الذي جعل الأبوية بنية صلدة من الصعب كسرها لاسيما وأنها انتقلت من إطار الأسرة إلى إطار المجتمع، فغدت المؤسسات، والأحزاب، ومن ثمّ الدولة ذات بنية أبوية، فمدير المؤسسة (الأب)، والأمين العام للحزب (الأب)، والحاكم (الأب)، والأب أب.. وبذلك يدور المجتمع في بنية أبوية محكمة الحلقات بدءاً من الأسرة ووصولاً إلى الدولة، وبدءاً من السلوك ووصولاً إلى القرار؛ هذا ما تنتجه الذهنية البدوية داخل المجتمع الحضري، لأن البنية الجزيرية للمجتمع ساعدت هذه الذهنية على الحضور والتأثير.

لكن هذا لا يمنع المرء من القول، ونحن نرى بعض الحراك الاجتماعي في المنظومة المعرفية، وقبول المغايرة فيما يسمى بالأنموذجات الإرشادية الجديدة، والإيمان بأن خلق الشخصية الفردية يسهم في تطوير اجتماعية المجتمع، ويعزّز نظامه وتنظمه، ودور المعرفة في حياة الناس كمحرك أو مركوز معتمد للخلاص من اشتراطات وعلائق اجتماعية، وفكرية، ودينية، واقتصادية.. ونجاعة التنظيم في بناء الشخصية، وإعداد الأدوار وتهيئتها للنهوض بالجديد والمبتكر.. كلّ هذا، كما أشرنا لا يمنع المرء من القول إن الذهنية الحضرية في المجتمع العربي

تحاول تجاوز العقبات الراهنة في المجتمع وذلك عن طريق فكّ الارتباط المشيمي بالماضي، وخلق حياة تتناسب والأنموذجات الإرشادية الجديدة التي تعتمد مركوزات: المعرفة، والتنظيم، والفردية (الشخصية والاجتماعية معاً) من حيث خصوصية الأفراد، وخصوصية المجتمع الذي ينتمون إليه في آنٍ واحد، أي خلق سمات الشخصية أو الهوية، فحين تقول (شخصية فرنسية) فإن مثل هذا القول لا يقف عند الخصوصية الفردية، وإنما يتجاوزها إلى خصوصية المجتمع الفرنسي، وبذلك فإن الخصوصيتين الفردية والجماعية كليهما تسبغان على نفسيهما روحاً اجتماعية وثقافية، فرواء إحداهما آتٍ من الثانية والعكس صحيح، والمركوز الرابع التطور، أي الأخذ بالتجديد والمغايرة، وطي إحساسات الخوف والإحجام والتهيب من قبول الجديد، وخصوصاً في المجال الاقتصادي، فالنمو الاقتصادي، وارتفاع مداخيل الأفراد، هو البوابة المفضية إلى تقبل مغايرات جديدة في الثقافة، والعادات، والتقاليد، وأنماط السلوك.

إن قبول الجديد والمغايرة منتج من منتجات الذهنية الحضرية التي تريد أن تعيش في الراهن حياة جديدة تأخذ بيد المستقبل شدّاً نحوها نشداناً دونما تكاليف باهظة أو قفزات في الهواء غير محسوبة.. وقبول المغايرة والتجديد يستدعيان التخطيط والتنظيم. فالعقد الاجتماعي الذي تحدث عنه جان جاك روسو ليس هو الذي يوجد التنظيم، وإنما التنظيم أي [اصطفاف القيم، والمنظومة المعرفية]، هو الذي يُوجد العقد الاجتماعي(١)، والتخطيط والتنظيم لا يتمّان من دون العمل والمضي نحو الإنجاز، والقدرة على الإنتاج، وكلّ ذلك يتطلب ثقة كبيرة بالنفس وإمكاناتها، وثقة بالآخر بوصفه شريكاً لا منازعاً، ونصيراً لا عدواً،

---

(١) روسو، جان جاك: العقد الاجتماعي، ترجمة ذوقان قرقوط، دار القلم، حلب، ١٩٧٣.

كما يتطلب قبولاً على معطيات العلوم والإسهام في تثميرها والارتقاء بها في مناخٍ يؤمن بالحرية وتقبل الرأي والرأي الآخر وبناء جسور الحوار مع الأغيار بوصف الجميع (الأفراد، والمجتمعات) مرآة واحدة على سطحها تظهر الترسيمات الاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية، والدينية، والعسكرية، والثقافية.

إن هاتين الذهنيتين (البدوية) و(الحضرية) تتعايشان معاً، في آنٍ واحد في المجتمع العربي، تتنافران وتلتقيان، وتتغالبان، وتتحاوران، وتتبادلان الأدوار والمواقع في جميع مناحي الحياة، فطوراً تتبدّى هيمنة الذهنية البدوية (في السلوك، والكلام، والقرار، والنتيجة) وطوراً تتبدى تمظهرات الذهنية الحضرية وكأنها هزمت الذهنية البدوية، أو تسيّدتها خصوصاً في ظلّ النمو الاقتصادي.. ولكن صلابة البنية الأبوية داخل المجتمع العربي تجعل أفعال الذهنية الحضرية تجاه الذهنية البدوية أشبه بعمل الحلّاق الذي يدور حول رأس الزبون، ولا يواجهه، فالذهنية الحضرية تعمل كالحلاق تماماً في دورانه حول رأس الزبون، فهي تدور حول (الذهنية البدوية) من أجل تشذيبها وتجميلها دون أن تواجهها من أجل الخلاص منها نهائياً، ومرد ذلك يعود إلى قوة البنية الأبوية وصلادتها، ورضا الأبناء في إعادة سير الآباء في التحكم، والتأمر، والنهر، والانفعال، والالتفات نحو الوراء تحبباً وليس كراهية، (فالالتفات إلى الوراء بغضب) مقولة مرفوعة في المجتمع العربي، ولا دور لها ولا تأثير، فالماضي لازال هو المثال، وما قرَّ فيه هو الأنموذج المأمول.

إن الذهنية الجمعية العربية الآخذة بالذهنيتين معاً (البدوية والحضرية) هي ذهنية واقعة بين جاذبيتين، جاذبية الماضي، وجاذبية الراهن المجسّد ليس لديها وإنما المجسّد في الضفة الأخرى من الحياة (تطوراً) أي في الضفة الأخرى من المتوسط (جغرافياً)؛ هذه الذهنية

الجمعية، هي جمعية هجينة خلقتها هذه الجاذبية المتحكمة في كلٍّ من الذهنيتين (البدوية) و(الحضرية)، وهي بدورها خلقت مجتمعاً هجيناً، تتعايش فيه قيم، ومنظومات اجتماعية وأخلاقية، وثقافية، واقتصادية، وسياسية بدوية إلى جانب قيم ومنظومات اجتماعية جديدة تعطي للتجدد والمغايرة قيمة كبرى في الحياة، كما تؤيّد التنظيم والتشريع، والتخطيط، وسيادة القانون، وتولي المال/الربح/الادخار أهمية ذات أولوية بادية..

إلا أن تجسيد معطيات الذهنية الحضرية يظلُّ بطيئاً وثقيلاً أمام حضور وسطوة الذهنية البدوية، الأمر الذي خلق كيانات سياسية عربية (دولاً) يمكن أن تسمى بالدولة الهجينة، فالدستور، والقانون، والشرائع، والأحكام، والحقوق، والواجبات، والمؤسسات، والأنظمة، والقواعد التنظيمية.. كلّها يتمّ تفعيلها وفق الذهنية البدوية، أو وفق لائحة أنظمة أسّستها الذهنية البدوية، فما يوافقها يتمّ تفعيله وتجسيده، وما لا يوافقها يظلّ حدّاً مرفوعاً غير قابل للتفعيل والتطبيق؛ لهذا تبدى الانفصال الحاد بين ما يريده الفرد وما يقبل عليه وما تريده الدولة وما تقبل عليه، فالدولة في نظر الذهنية البدوية غاصبة، وظالمة، وطاحونة تدور بمنطق يختلف عن منطق الذهنية البدوية، فالأفراد لا يقبلون على العمل ولا يتحمسون له لأن عائديته تعود إلى الدولة والمنتفعين منها، وليس إليهم، و(الشطارة) تظهر في مخالفة ما تريده الدولة، والتهرب من متطلباتها، لأن كلّ ما تطلبه الدولة في نظر الذهنية البدوية هو شر للأفراد، والدولة عندهم لا تقوم على الشرع، لأنها تأخذ الضرائب والرسوم والأتاوات.. بدلاً من أن ترعى الأفراد؛ ولهذا فإن التملص من العمل، والزوغان عن دفع الضرائب، أو إرجائها، والتفلت/الزوغان من

الخدمة العسكرية، وعدم الدفاع عن الدولة، وتحليل (ما يحلّ باليد) من أموال الدولة، وعدم العناية بالمرافق العامة التي تشرف عليها الدولة، حتى ولو كانت حدائق، كلّ هذا تجسّده الذهنية البدوية، وبالتالي فإن الدولة لا تصير وطناً في عرف هذه الذهنية، ومفهوم المواطنة يظلّ غائباً، وبعيداً عن التطبيق لأن العلاقة بين الفرد والدولة علاقة انفصام لا علاقة اتصال، وبسبب اللامبالاة القائمة لدى الطرفين تتعزّز روح الانتماء والولاء للعائلة الكبيرة، والعشيرة والطائفة أكثر فأكثر.. فيصير الولاء العائلي/ العشائري/ الطائفي أقوى بكثير من الولاء الوطني.. لأن العلاقة بين الفرد والعائلة/ العشيرة/ الطائفة شديدة وقوية، فهذه الدوائر الثلاث هي العين الساهرة على الفرد، وليس الدولة، ونظرة إلى الأحزاب السياسية العربية وقراءة تجسيداتها الواقعية اجتماعياً، وثقافياً يحيلنا إلى تشخيص ما تفعله الذهنية البدوية وما تجسّده داخل هذه الأحزاب، فهي تجعلها ذات بنية عقدية، سياسية.. (بنية إيديولوجية) شبيهة بالبنية الإيديولوجية للعائلة، والعشيرة/ والطائفة.. فلا شيء يعطى لمن هم خارج حياض هذه البنية؛ فإيديولوجية الحزب الواحد هي الإيديولوجية الأنقى والأصفى والأهم، وأفراد الحزب هم الأميز، والأفضل، وأهل الحكمة.. أما الآخرون (أحزاباً وأفراداً) فهم الفئة الضالة..

إن حيرة الذات العربية هي حيرة مولّدة من نقطة تجاذب الذهنيتين (البدوية) و(الحضرية) وتصارعهما، وحالة التأخر والتخلف التي تلفّ المجتمعات العربية عائدة إلى هذه الحالة الهجينة التي تعيشها الدولة العربية/الهجينة التي يطبق القانون فيها وفق أعراف العائلة، والعشيرة، والطائفة أو وفق ما ترتضيه وما تراه في صالحها الخاص لا في صالح الدولة العام.

ولأن المعرفة بشمولية معناها لم تتوطّد أركانها بعد في المجتمع العربي (كالتعليم، والمناهج، والبحث العلمي، والتطبيق..) فالأميّة[1]، والجهل، وعدم الثقة بالنفس، وضعف المردود الاقتصادي، والفوضوية، والقدرية، والغيبية، وربط السماء بالهيمنة، وجعلها المرجعية، كلّها مازالت مسيطرة على سلوكية الأفراد وحراكهم العام في المجتمع العربي، وهي في اجتماعها تشكّل المولّد الرئيس للذهنية البدوية، فدورة حياة الأبناء الاجتماعية قد تتطابق وتتماثل مع دورة حياة الآباء الاجتماعية، فالفروقات طفيفة، وغير جوهرية، ورفض البنية الأبوية هو رفض خجول لا يصل إلى المطالبة بكسرها وتفتيتها، لأن المفاعيل القادرة على كسرها (المعرفة، التنظيم، التطور، الحوار..) مازالت خارج إطار العمل، فهي مجرد فكرة بعيدة عن التطبيق والاختبار؛ إن هيمنة البنية الأبوية داخل دوائر المجتمع العربي الثلاث (الأسرة، المدرسة، المجتمع) بادية لا تخطئها عين، وما من سبيل للحدّ من هيمنة هذه الأبوية إلا بتقوية هذه المفاعيل وتجسيدها اجتماعياً.

---

(١) إن نسبة الأمية الحالية في الوطن العربي (٦,٣٥٪) تساوي ضعف نسبة الأمية على الصعيد العالمي، وهي أعلى من تلك المسجلة في المناطق الأقل نمواً في العالم (٤,٢٣٪)، كما تفوق نسبة الأميات الإناث نسبة الذكور الأميين (٥,٤٦٪ مقابل ١,٢٥٪. وتصل نسبة الأمية بين الإناث في بعض المجتمعات العربية إلى ٦٤٪). (تقرير التنمية البشرية لعام ٢٠٠٦، منشورات الأمم المتحدة).

الفصل الثالث

سوسيولوجيا المجتمع العربي

(منظومة القيم أفقياً وعمودياً)

أولاً: الشخصية التقليدية:

- الثبات والسكونية.
- الماضوية.
- الفوضوية.
- الغيبيّة.
- اللاثقة.
- النفور من العلم والتكنولوجيا.
- الاستبدادية.
- القدرية.
- اللاعمل/ اللاإنجاز

ثانياً: الشخصية المتجدّدة:

- التجديد والمغايرة.
- المستقبلية.
- التخطيط والمنهجية.
- البرهان.
- الثقة بالآخر.
- القبول على العلم ومنجزاته.
- الميل إلى الديمقراطية.
- قدرة الإنسان.
- العمل والإنجاز

ثالثاً: الشخصية الجمعية.

سوسيولوجيا المجتمع العربي
(منظومة القيم أفقياً وعمودياً)

إن السعي لمعرفة سوسيولوجية الفرد يتطلب من الباحث والدارس معرفة منظومة القيم التي يعتمدها الفرد الاجتماعي[1]، وأن السعي إلى معرفة منظومة القيم الناظمة لسلوك الفرد الاجتماعي هي التي تمدّنا بمعرفة اجتماعية الفرد، أي بما يؤمن به، وما لا يؤمن به، وبما يؤثر في سلوكه، وما لا يؤثر فيه، والقيم التي يعمل بموجبها، والقيم التي ينحيها ويقفز عنها؛ إن تتبّع سلوك الفرد اجتماعياً ومعرفته يرتّب جدولة مهمة للقيم التي يعمل بموجبها، وهذا ما يجعلنا ننظر في أنماط شخصية عديدة للفرد الاجتماعي، لعلّ من أبرزها:

- الشخصية التقليدية.
- الشخصية المتجدّدة.
- الشخصية الجمعية (التقليدية والمتجددة في آنٍ معاً).

ولكلّ من هذه الأنماط الشخصية سلوكية، وأهداف، ومنظومة فكرية، وأخرى قيمية تعمل بموجبها أفقياً وعمودياً، وغلبة نمط من هذه الأنماط وشيوعه هو الذي يجعلنا نجدول المجتمعات، أو نشخّصها في الأنماط الآتية:

---

(١) غارديه، لويس: أثر الإسلام في العقلية العربية، ترجمة خليل أحمد خليل، دار الفكر اللبناني، بيروت، ١٩٩٢، ص٧٧.

- المجتمع التقليدي.
- المتجمع المتجدّد.
- المجتمع الجمعي (التقليدي والمتجدد في آنٍ معاً).

أولاً: الشخصية التقليدية:

تتّصف المجتمعات العربية بأنها مجتمعات تقليدية[1] ليس بسبب تخلّفها عن ركب الحضارة فقط، وإنما لأنها مجتمعات لم تنفكّ عن مشيمتها الماضوية حتى وإن كانت تعيش في العصر الراهن. فالماضي، عبر عاداته، وتقاليده، وأعرافه، وأحكامه، وتصوراته، .. مازال يعيش في المجتمعات العربية الراهنة، هذا ما تؤكده السلوكيات الاجتماعية للشخصية العربية.. فمفهومات مثل: العيب، والانتماء، والولاء، والشرف، والأبوة، ورابطة الدم، ورابطة النسب، والعائلة الكبيرة، والعصبية، والقبيلة، والعشيرة، والطائفة، والمذهب، والسلطان، .. الخ. وقيمٌ مثل: الفروسية، والشهامة، والمروءة، والعدل، والوفاء، والصدق، والإخلاص، والكرامة.. وصفاتٌ مثل: الشجاعة، والجبن، والغنى، والفقر، والعفاف، والكرم، والبخل، والثبات، والتغيّر، والجهل، والمعرفة، والخيانة، والقوة، والضعف، .. الخ. هذه (المفهومات، والقيم، والصفات) كلّها ماتزال حيّة نابضة في المجتمع العربي، فهي التي تشكّل منظومة القيم للشخصية العربية في حراكها الأفقي والعمودي (الاجتماعي، والاقتصادي، والثقافي، والسياسي، والديني) هذا الحراك يؤثر تأثيراً مباشراً في حراك المجتمع، فإن كان حراك الفرد الاجتماعي حراكاً تقليدياً صار حراك المجتمع تقليدياً، وإن كان حراك الفرد الاجتماعي متجدداً ونزوعاً إلى التغيير كان حراك المجتمع متجدداً. ولعلَّ أهم

---

(١) غارديه، لويس: أثر الإسلام في العقلية العربية، م.س.

الخصائص التي تتميّز بها الشخصية العربية التقليدية يتمثّل في المواضعات الآتية:

- الثبات والسكونية

تبدي الشخصية العربية ميلها إلى الثبات والسكونية، الثبات في السلوك والهوية، والثبات على القناعات، والثبات في الأمكنة، فالشخصية العربية نافرة من التجدّد، والتغيّر، واستقبال المعطيات الجديدة، بل يكاد عصاب الخوف من التغيير والمناقلة والتجدد يسيطر على ذهنية الشخصية العربية، فالشخصية العربية ميالة إلى الانغلاق والانطواء والعزلة، فـ الانفتاح والاجتماعية والمشاركة، لدى الشخصية التقليدية، تعني الاختلاط، والشطط، وبعثرة الجهود، لا بل إنها تعدّ أكثر من هذا، فهي تدخل في مفهوم العيب، فتغيير السلوك، ولو في أمورٍ بسيطة كحلق الشاربين، أو اللحية، هو عيب، وسلوك غير اجتماعي يبعث على الانتقاد لأنه في العرف العام يقلّل من الهيبة، ويمسّ الرجولة ويعيبها.. لهذا نسمع العامة يقولون (سأحلق شواربي إن حدث هذا..) فالشوارب رمز مهم للرجولة لدى الشخصية التقليدية، وعلامة من علامات هيبتها، وقولة العامة (لو كانت هذه الشوارب على وجه امرأة أحسن) تعني الانتقاد الكبير للشخصية التقليدية التي لا تقوم بأفعال الرجولة والفروسية. واختلاط الشخصية التقليدية مع آخرين من غير (المحلة، أو الجهوية، أو المحافظة، أو المنطقة..) مبعث للانتقاد والاتهام بأنها شخصية مسلوبة الإرادة، شخصية هوائية انقيادية بدل من أن تكون قيادية، وساحبة، وسالبة للإرادات، أي أنها باختلاطها ومشاركتها للآخرين، وهم هنا الغرباء، تشبه (الدجاجة الخرّابة) التي تأكل في بيت وتبيض في بيت آخر، وهذا يعني أن المجتمع العائلي أو

المحلي، أو الجهوي، أو المناطقي خسر هذه الشخصية، وخسر فعلها بمشاركتها للآخرين والاختلاط بهم. والاختلاط والمشاركة مع الآخرين، ومن وجهة النظر التقليدية (محراك شر) فالشخصية المخالِطة والمشاركة تنقل أخبار المجتمع العائلي أو المحلي أو المناطقي إلى مجتمعات عائلية، ومحلية، ومناطقية أخرى قد تصبح عدوة، أو أنها بحكم بعدها عدوة فعلاً، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن الشخصية المخالطة والمشاركة للآخرين ستأتي بهم إلى مجتمعهم، بسبب علّة الأخذ والعطاء، والتأثر والتأثير، وهؤلاء سيكونون شراً في الدخول والخروج، ففي دخولهم اطلاع على عادات وسلوكيات أبناء المجتمع العائلي، أو المحلي، أو المناطقي، وهذه في العرف العام من (الأسرار) التي لا يجوز الكشف عنها، وفي خروجهم نقل للأخبار، والمعلومات الخاصة بهم.. وهذا ما يجعلهم محطّ أنظار الآخرين للطمع بهم.. وإلحاق الأذى بهم[١].

والشخصية التقليدية تميل إلى نمط معيّن من الألبسة، وإلى ألوان بعينها، بحيث يصير تغيير نمط اللباس سبة، وتغيير الألوان خرقاً فاضحاً، وكلا الفعلين يبعث على إذهاب الهيبة، ويقلّل الاحترام.

والشخصية التقليدية تميل أيضاً إلى عدم اتّباع دروبٍ جديدة، أو أخذ وسائل نقل جديدة وهم في ذهابهم إلى العمل، أو العودة منه، فإن التغيير، لو حدث، مدعاة لحدوث مكاره لم تكن في الحسبان، كما يعني اختراقاً لطقوس يومية صارت عاداتها شبيهة بالقانون.

---

(١) عادةً ما يعاتب الآباء في المجتمع التقليدي أبناءهم على كثرة اختلاطهم بالآخرين، والإتيان بهم إلى المنزل لعقد العلاقة والصداقة، فيسألهم الآباء: وهل كلّ هؤلاء القادمين معهم أصدقاء؟! أما الآباء الذين لديهم بنات (صبايا) فهم يعاتبون أبناءهم الذين يجلبون أصدقاءهم إلى المنزل على أنهم لا يعرفون العيب، ولا يقيمون وزناً للأخلاق، إذ كيف يأتون بأصحابهم الشبّان إلى المنزل، ولديهم أخوات؟! فماذا يقول الناس عنهم، أو قل ماذا سيقول الجيران؟! ألا يخشون على سمعتهم من (القيل والقال)!.

وكذلك فإن أي فرص لتغيير العمل المعتاد، وإن كان العمل الجديد يحسّن الأحوال المعيشية، ويوفر الوقت، ويعزّز جوانب السعادة والرفاهية، تجابه هذه الفرص، بالعداء، والنفور، واللاقبول لأن اعتيادية الشخصية التقليدية على عملٍ معيّن رضا، وقسمة ونصيب، وعليها أن ترضى بهذا وأن تقتنع به، فالتنقل من عمل إلى آخر مدعاة لوسم الشخصية بـ (قلة العقل) ولهذا يقول العامة (الحجر في مكانه قنطار) و(مكانكِ تُحمدي أو تستريحي).

.. وهذا يعلّل أيضاً أسباب الإصرار على المحافظة على البيت القديم، مهما كان بائساً، أو مهما كانت منطقته أو جهته بائسة في الخدمات، وخالية من وسائل الراحة، فالبيت، والحارة، والمحلة، والجهة، والمنطقة.. مكوِّن اجتماعي يسم الشخصية بميسمها فيجعلها علوقاً بالمكان، وأيّ ميل لتغيير المكان، دونما قهر أو ضغط، أو اقتراف فعل منافٍ للأخلاق خارج على عادات المجتمع وقيمه، يقابل عادةً بالرفض مهما كانت مغرياته، لأن تغيير المكان (البيت) يعدّ خروجاً على المجتمع العائلي، أو المحلي، أو الجهوي، أو المناطقي، وخروجاً على عادات المجتمع المحلي وتقاليده وأعرافه، وفيه أخيراً، كنتيجة، خسارة للفرد الذي يعدّ جوهرياً مكوّناً للمجتمع المحلي.

ميل الشخصية التقليدية للثبات والسكونية، يقود إلى انغلاقها على نفسها في عدم تقبّل عادات، أو تقاليد، أو أساليب، أو اتجاهات، أو ميول اجتماعية جديدة[1]، وبذلك يعيش المجتمع في دورة اجتماعية مغلقة على الأجداد وأجداد الأجداد، والآباء، والأولاد، والأحفاد.. توريثاً للعادات، والتقاليد، والأنماط السلوكية تماماً كما يتوارثون النسب،

---

(١) بركات، حليم: المجتمع العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط٧، ٢٠٠١، ص٣٤٨.

ورابطة الدم، وهذا ما تؤكده زيجات القربى (بنات العم لأبناء العم، وبنات العشيرة لأبناء العشيرة، وبنات المحلة، أو الجهة، أو المدينة لأبنائها..) وتزويج البنات من الغرباء غربة وخسارة.

وخطورة الثبات والسكونية تتجلّى ليس في متجلاها الاجتماعي وحسب، وإنما في متجلاها العلمي، بحيث تظلّ ميول الشخصية التقليدية ذاهبة إلى جهة واحدة من التعليم (الأدبيات) فهي المؤيّدة الدائمة لأسلوب التلقين (من المعلم) والحفظ (من الطالب). وعدم ميل الشخصية التقليدية، عامةً، إلى تعلّم المهن، والحرف، يعود إلى مرجعيات الذهنية البدوية التي تعدّ تعلّم المهن (إهانة)، وتعلّم الحرف (انحرافاً)، فمرجعية اشتقاق كلمة (مهنة) تعود إلى ما هو مهين وإهانة، كما تعود مرجعية اشتقاق كلمة (حرفة) إلى ما هو منحرف، وانحراف، وحرف عن الجادة والصواب. وسوسيولوجياً، تعني الحرفة من حورف في رزقه، أي انحرف إليه، أو به، ودار حوله أو أداره نحوه، وفي كلّ هذا (زوغان) لا ترضاه الذهنية البدوية؛ في اليمن، مثلاً، بل في غالبية بلدان الخليج، لا يحظى أصحاب المهن بالاحترام الاجتماعي، فالحلاّق مثلاً هو مزيّن، وهي مهنة مهينة في عرفهم، لا تليق بالرجل؛ وهم لا يزوجون بناتهم لأصحاب الحرف لتواضعهم وضعفهم وطلبهم لرزقهم في مهن متواضعة لأن الأصل عندهم أن يؤخذ الرزق (المال) أخذاً وغصباً، فما من فروسية (رجولة) في هذه المهن المتواضعة التي لا يأتيها إلا الضعاف من الرجال، أو من حطّ بهم الزمن.. (فالدوّاج) الرجل الذي يبيع حاجات المدينة لصبايا القرى ونسائها (كالمناديل، والدهون، والثياب، والأساور، والأقراط، والصبغات، والملاقط، والعطور، والبخور، ..) هو إنسان غير محترم في القرى، وهو مدعاة للسخرية والتندر، في حين أنه وفق دلالات السوسيولوجيا، أشبه بالرسول الناقل للمعرفة الاجتماعية باتجاهين: الاتجاه القروي والاتجاه

المديني، فوجوده في القرى وجود صخّاب، ومثير، أو قل إنه حدث بحدّ ذاته، وهو حدث منتظر على الدوام، لأنه لا يترك القرى إلا وقد حمل في واعيته طلبات جديدة ستعيده إلى القرى مرةً أخرى.. والدوَّاج حافظة اجتماعية مملوءة بأخبار القرى والمدن على السواء، (أخبار الرجال والنساء في آنٍ معاً)، ولديه أجندة اجتماعية بالمواسم، والأعياد، والطقوس، والمناسبات التي تعرفها القرى، وهو شخص صاحب اجتهادات ومقترحات، وصاحب نظرة ورأي في اللباس، والزينة، والجمال، وهو أيضاً بنك متنقل لديه واردات ومصاريف، ولديه مديونية، عليه وله، فهو يستدين ويديّن،.. ومع ذلك فهو مرذول، من وجهة نظر الذهنية البدوية، لأنه صاحب مهنة، فلو قدر لهذا الدوّاج (وهو ابن مدينة، ويكاد يكون حلماً من أحلام صبايا القرى ونسائها) أن يطلب الزواج من إحدى بنات القرى لما وجد أسرة تقبل به صهراً وذلك لمكانته المتواضعة في نظر أهل القرى، وليس لخوفهم من اغتراب بناتهم وحسب، والمرجعية هنا تعود إلى الذهنية البدوية التي ترذّل المهن وتحطّ من قدرها.

إن عدم القبول على دراسة العلوم، وعدم الترويج للذهنية العلمية الراغبة بدراسة العلوم داخل البيوت، والمدارس، والمجتمع، إنما يعود إلى سلفية النظرة المقدِّسة لطرائق التعليم القديمة القائمة على معادلةٍ طرفاها: التلقين والحفظ.

كلّ هذه المعاني المؤكدة للثبات والسكونية لا تبني شخصية عربية متجدّدة، قابلة للتغيير، متوجهة للتحديث، راضية بفتح نوافذها للرياح القادمة لتختار منها ما ينمّيها، ويطورها، ويلحقها بالركب الحضاري.

- الماضوية

من يعاين سلوكية الشخصية التقليدية، في غالبها الأعم، ويتابع

آليات تفكيرها، يدرك أنها شخصية أسيرة الماضي، فهي ماضوية في كلّ شيء، فالقول الحق ما قاله الأجداد والآباء، والسلوك الحميد هو سلوك الأجداد والآباء، والخبرة هي خبرة الأجداد والآباء، والطمأنينة والهدأة والعيش الكريم سببها العلوق بمنظومة قيم الأجداد والآباء، فحمد الأجداد والآباء والترحم عليهم (يرحم أبوك) و(اللّه يرحمه)، كلّها محاولات باعثة على الاستغراق في الماضي، وعدم الخروج منه، حتى وإن كان الماضي ماضي نزاعات وحروب، وحتى وإن كان الماضي ماضي (لمبة كاز) و(رغيف الشعير)، أو حتى وإن كان الدروب الوعرة والأقدام الحافية، أو كان ماضي الفيضانات، والأمراض، فالماضي تعمل عليه عقلية سحرية[1] تجمّل وجهه وتزيّن فعله في نظر المواليد الجدد؛ فالشخصية التقليدية تقدس الماضي، وتسمح له أن يكون بديلاً واقعياً لحاضر مرفوع من حياة الناس الراهنة.

فالشخصية التقليدية مقتنعة أن الماضي، على الرغم من كل الأهوال، والنكبات، والاحتلالات، هو الذي حفظ اللغة، والرسالة، والنسب، والقيم، والعادات، وأنماط السلوك، ومفهومات العيب، والشرف، والكرامة..، ولولا الماضي لكان الحاضر وجهاً لا معالم له، أو ثوباً بألف رقعة ورقعة.. مثل هذه القناعات هي التي تشدّ على الماضي بكلتا اليدين، وهي التي تجعل منظومة القيم المعتمدة من الشخصية التقليدية منظومة تقليدية لا مغايرة فيها ولا تبديل، وهي التي تؤدي، أي منظومة القيم، إلى تقليدية في أنماط السلوك، ومحاكاة لأنماط سلوكية ماضوية، وبالتالي هي التي تؤدي إلى وسم المجتمع بالتقليدية ووصفه بالماضوية والعيش في العصور الماضية، على الرغم من استعمال تقنيات العصر الحديث ومنتجات علومه.

---

(١) أحمد خليل، خليل: نقد العقل السحري، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٩٨.

والشخصية التقليدية واقعة بين معرفتين، معرفة ماضوية، ومعرفة راهنة، الأولى مدركة، ناجزة في التدريب والتأهيل والإعداد (مأخوذة عن الآباء في أغلب الأحيان، أو أن الآباء قاموا بشرحٍ طويل عنها) والثانية مجهولة، غامضة، إن تقبلها العقل رفضتها العادات والتقاليد، وإن سندتها الشخصية أوقعها المجتمع، وإن رضيت عنها الشخصية الفردية، سخطت عليها الشخصية الجمعية؛ فالمجتمع العربي، وهو طافح بالتقليدية، مقاوم قوي ضدّ كلّ أشكال التغيير والتجديد، وفي سلته مبررات، ومسوغات كثيرة تعينه على رفض كلّ جديد وتجاهله، كما لديه في سلته مؤيدات مدهشة في تلميع صورة الماضي، وعاداته، وتقاليده، وأحكامه، وتصوراته.. والفارق الذي تعيه الشخصية التقليدية هو أن الماضي معروف بخواتيمه ونتائجه، في حين أن الراهن/المعاش سيرورة في الزمن، والتجربة، والسلوك خواتيمه ونتائجه غير معروفة، وغير مأمونة في آنٍ معاً؛ والشخصية التقليدية غير ميالة للمغامرة والتجريب، فهي مؤمنة بما تقوله العامة (طعميني اليوم وجوّعني بكرا) و(عيشني اليوم وموتني بكرا) و(عصفور باليد خير من عشرة على الشجرة)، فالمغامرة غير محمودة في الذهنية التقليدية[1]، خصوصاً إذا ما اقترنت بالفشل، ففي الفشل تقريع، وملامة، وإحباط، وانتقادات مؤلمة.

إن الشخصية التقليدية المفتونة (بالأول) و(الأولانية)، وأخذ الأمور، كلّ الأمور، على أنها سباق مع الآخرين، وأن النجاح الحقيقي لها هو في أن تكون في المرتبة الأولى (دون النظر إلى أهمية الغرض) كأن تكون، أعني الشخصية التقليدية، هي الأولى التي تفرغ من الطعام، وهي الأولى التي تشرب أكبر كمية من المشروبات، وهي الأولى التي تنفعل، وهي الأولى التي تدخل باب السينما، وهي الأولى التي تنطلق في السيارة حين

---

(١) بركات، حليم: المجتمع العربي المعاصر، م.س، ص٣٥٢.

يظهر الضوء الأخضر.. إن افتتان الشخصية التقليدية بـ (الرتبة، والمرتبة) يجعلها تميل إلى حيازة هذا الشرف (الأولية) عبر تجارب الماضي المختبرة، المدركة، المعروفة، التقليدية.. ولا تميل إلى المغامرة في عملٍ جديد، أو اختبار جديد، أو انتقال جديد، أو كسب سلوك جديد.. لأن التراتبية المحلومة غير مضمونة التحقيق والموجودية.

صحيح أن لكلّ الأمم، والمجتمعات، والشعوب رغبات حقيقية في استعادة الماضي، أو العودة إليه، ولكن الصحيح أيضاً أن المجتمعات العربية [التي كان لها حضارة باذخة، وتطور غير عادي على أكثر من صعيد، ومدونة علمية، وأدبية، واجتماعية، واقتصادية، وعسكرية، وثقافية، ودينية.. محتشدة بما يدير الرؤوس..] لاتزال تعطي الماضي كلّ اهتمامها، فموضوعات التدريس، ومراحل التعليم، وطرائق التدريس ووسائله.. كلّها لاتزال تعاني من أن الماضوية تلفّها جميعاً، فما يأخذه طلاب المدارس الابتدائية كملخصات عن التاريخ العربي، يعاد ويتطور (استطالة وشرحاً) في المدارس المتوسطة (الإعدادية والثانوية)، لا بل إنه سيقابل الطلبة في الدراسة الجامعية، وقد كثرت تفريعاته ومصادره وأسانيده ورواياته.

إن أمة مفتونة بالماضي.. أحداثاً، وحادثات، وأعلاماً، وأخباراً، ومواقع، وعادات، وتقاليد، وأحكاماً، وتصورات، وقيماً، ومواضعات، لابدَّ من أنها ستربي شخصية اجتماعية علوقاً بهذا الماضي، ومطبوعة بطابعه من جهة، وشخصية اجتماعية غير مهيأة للتعامل مع الصيغ الاجتماعية الجديدة، ونفورة من التجديد والتغيير من جهةٍ ثانية.

- الفوضوية

تتصف الشخصية التقليدية بأنها شخصية لا تحبّذ التقيّد، والنظام،

والتخطيط، وأنها ميالة إلى العفوية والفطرة، وأن النظام، والتقيد والتخطيط يفسد متعة العمل، ويورّث الملل، ويحجّر الحياة ويصيبها بالمحدودية، ويدمر اندفاعات الإبداع والابتكار.

فالشخصية التقليدية تؤمن بأن المدبر، أي المخطط، والمنظم، والعارف هو الله، وأن التدبير على التدبير محاولة مكروهة لأنها اعتداء على التدبير الأول، والتخطيط والتنظيم من دون وعي مدونة التدبير والتخطيط الأولى فعل لا يتفق والحكمة، كما لا يتفق مع التشريعات، فالإنسان مسيّر، وليس مخيّراً، وإذا كان مخيّراً فهو مخيّر في بعض الأفعال والسلوكيات البسيطة، فالأمور، والأفعال والأسباب والنتائج كلّها مشدودة إلى قولة (أمر الله).. أما أمر الإنسان الفاعل، المخطط، المدبر، الناشط، فهو محجوب بتبريرٍ تعود مرجعيته إلى (أمر الله)؛ ثمَّ إن هناك مرجعيات اجتماعية أخرى قارة في الذهنية التقليدية تساند هذه المرجعية المجتباة من المدونة الدينية، على نحوٍ مغلوط في الفهم والإدراك، مثل (أنت تريد، وأنا أريد والله يفعل ما يريد) و(تركض ركض الوحوش وغير رزقك ما تحوش).. و(يوم لك ويوم عليك)، و(تضربها يمين تجي شمال) و(عليك الفعل وعلى الله التدبير) و(كل عيّل ورزقو على الله).. الخ فكلّ هذه المرجعيات المجسدة سلوكياً تؤكد أن لا أهمية للتخطيط، أو النظام، أو التقيد؛ فالشخصية التقليدية، عموماً، لا تخطط في جلّ الأمور المصيرية، لا تخطط للزواج، فالنصيب هو الحكم، فـ (الزواج نصيب وقسمة)، ولا تخطط لعدد الأطفال القادمين (المواليد) وتناسبهم مع الدخل فـ (كل مولود ورزقه ع الله)، و(ما في حدا يموت من الجوع)، والطلاق يحدث انفعالياً، وتعدد الزوجات يتمّ استجابة للجاه، والنزوات، والأعراف الاجتماعية (بنت العم لابن العم) وزواج البدل (أخت مقابل أخت)، والموت والحياة لا يرتبطان بالتطور الصحي، وإنما بـ

(من له عمر لا تقتله شدّة) و(وما دامت خضرا ما تيبس).

والفوضوية لدى الشخصية التقليدية يدٌ باطشة بالمواعيد، فهي، أي المواعيد، بين (الصلاتين) و(بكرا إن شاء الله)، والمجيء إلى الموعد مشدود إلى (إزا إلنا قسمة نجي) وإن لم تأتِ فإن القسمة (هذه القوة النافذة) حالت دون ذلك.

وبالفوضوية ذاتها.. تحدثُ الزيارات من دون تخطيط أو تدبير، فـ (الرِجل تدب محل ما تحب) وعلى المحبين تحمل المفاجأة، وتحمل تبعات الهبوط المظلي، فالتخطيط للزيارات يفسد مفاجأة اللقيا، والحضور المفاجئ أشبه بطلة القمر، ومدعاة لتسييل العواطف الصادقة، والعبارات العفوية[1].. حتى زيارات الزعماء العرب، فيما بينهم، تحدث، في أغلب الأحيان، على نحو انفعالي، وارتجالي، وبعيد عن التخطيط، فتكون مفاجأة، والمفاجأة هنا تصير مادةً دسمة لوسائل الإعلام، وأهل التحليل السياسي من أجل تسييل التكهنات، والتأويلات، والتنبؤ بالتحالفات، والظهورات الأولى للاستراتيجيات الجديدة.. وهي، أعني الزيارات، ليست بأكثر من كسر لرتابة الحاكم ومَلله، أو كسر لطول تهميش وسائل الإعلام للحديث عنه، وعن بلده، وسياساته الناجحة.

لا شيء ينتظم في روزنامة الزيارات لدى الشخصية التقليدية، إلا زيارات الموتى (في العيدين)، ويبدو أنه لولا الثبات الزمني لما انتظمت هذه الزيارات في مواعيد محددة.

---

(١) في الزيارات المفاجئة التي تقوم بها الأسر.. يهب أفراد الأسرة المُزارة جميعاً إلى ترتيب البيت: ترتيب مدخل البيت، ترتيب الأحذية، ترتيب المناشف، ووضع قطع الصابون في مكانها، ورفع الملابس المرمية على الأرض، تسوية الوسائد، تعديل وضع الكراسي، إعداد صحون السكائر، فتح النوافذ، تشغيل المراوح (صيفا)، إشعال المدفأة أو المكيف (شتاءً)، تغيير الثياب، تمشيط الشعر، استنفار الأولاد للذهاب إلى اللعب صيفاً، والتشديد عليهم أن يلزموا الصمت شتاءً.

- الغيبيّة

تتحكّم الغيبيّة بالحراك الاجتماعي للشخصية التقليدية، وتغدو مكوّناً أساسياً من مكونات الشخصية التقليدية وتصرفاتها، ومرجعية أساسية تعاد إليها الأفعال، والأحداث التي لا يمكن تفسيرها؛ ولأن الشخصية التقليدية تعاني من وطأة الجهل، والميراث الغيبي، والأمية المتفشية.. فإن اعتقادها راسخٌ بأن الليل والنهار مقسّمان بين الإنسان والجن، النهار للإنس، والليل للجن. العمل في الليل مكروه، والنوم حتى الضحى (للذكور)[1] إعاقة شيطانية، وأن البنات (الصبايا) اللواتي لا يتزوجن، نساء العنوسة، لم يسمح الجن بزواجهن من الإنسيين، لأن نفراً منهم تزوجوا بهنّ، لذلك تسمع أحاديث غريبة من النساء العوانس، فحواها أن أحداً ما يناديهنّ ليلاً، وأنهنّ يستيقظن على حركات أيدٍ.. تهزّهن، وحين يشعلن النور لا يجدن أحداً. وأنهنّ كثيراً ما يجدن كاسات الماء التي وضعنها بقربهن ليلاً، تحسباً للعطش، فارغة عند الصباح مع أنهن لم يشربن منها قطرة واحدة.. والتفسير الوحيد عندهن أنهنّ (مشاركات) أي أن نفراً من الجن يشاركونهن الحياة، وما التوتر، والعصبية، والقلق، وقلة النوم التي يعشنها في بعض الفترات إنما تعود إلى أن المشاركين لهنّ من الجن قد ذهبوا في زيارات لأهليهم، وهنّ يثبتن ذلك ويؤكدنه لأن (الدورة الشهرية) تأتيهن فور الشعور بهذا التوتر والقلق، والعصبية، ولأن أفراد الجن المشاركين من الأطهار، فهم يفارقونهن في وقت الطمث، وقد شعروا به، وعرفوا موعد حدوثه قبل أن تشعر به العوانس.

وتؤمن الشخصية التقليدية أن الغايات لا تتحقق، والأهداف لا تصل

---

(١) نوم الضحى للإناث هو نوم محبّذ يدل على هناءة العيش وكثرة الرغد، والمرأة هنا تسمى (نؤم الضحى).

إلى مراميها لأن (الأسياد)، وهم نوع آخر من الجن، لا إرادة لهم توافق إرادة الإنسان فيما توجه إليه، وإن عدم تحقيق الأماني، ونجاح المشاريع، والوصول بأمان، وعدم الإنجاب، .. إنما يتمّ بسبب عدم مباركة هؤلاء (الأسياد).

واقتراف بعض الأغلاط أو الأخطاء البسيطة في البيوت، أو حدوث بعض الأعطال، أو جرح بعض الأعضاء (الأصابع مثلاً) فإن ذلك يعود إلى ذكر الآخرين بالسيئات، ونبش المقابر، والأكل بلحم الميتين، فمثل هذه الأفكار الطوطمية الغيبيّة[1] ماتزال تسيطر على الذهنية التقليدية ليس في المجتمع البدوي وحسب، (لها في هذا المجتمع سطوة ونفوذ غير عاديين) وإنما في المجتمع الحضري أيضاً، فعادات مثل حراسة مجاري المياه في البيوت، وتغطية (البلاليع) ليلاً، وتعليق رؤوس الثوم في المطابخ على نحو دائم، وبشكل بارز، وتعليق حذوات الخيل على الأبواب ودوالي العنب لطرد طائر البوم، وتعليق حذاء صغير على عتبات النوافذ، وفي مقدمة السيارات ومؤخراتها من أجل امتصاص الحسد ودوسه. وأن سقوط أوراق الشجر يعني موت أحد، وأن ظهور الشهب الخاطفة يعني الإنذار بكوارث آتية خلال أيام ثلاثة قابلة، وأن خروج أبناء الريف في أوائل أيام الخريف ليلاً، وقد لبسوا ثيابهم بالمقلوب، أو لبسوا أكياس الخيش وبللوا أنفسهم، ووقوفهم على الأبواب كشحاذين، ورشهم بالماء من قبل بنات الدور.. هو طقس جالب للمطر، وأن القرع على أواني النحاس في حالات خسوف القمر مدعاة لمحو الخسوف الذي يعود إلى محاولة ابتلاع الحوت للقمر (عن أي حوت يتحدثون، وأين في السماء). وكذلك أمور الحنة، حناء اليدين لجلب الحظ والخير (أيدي الخير)، وحناء الرأس

---

(١) انظر: ناصيف، عبد الكريم، وهاشم، هيفاء: الماهية والخرافة، نورتروب فراي، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٩٢.

لطرد الشر (الأفكار السود).

وأودّ، هنا، أن أشير، إلى جزئية مهمة تشرح الدلالات التي تُرسخ القناعة بـ (الغيبيّة) لدى الشخصية التقليدية، وهي المتمثلة في أن الكون مشطور إلى ثلاثة أكوان[1]: الكون العلوي (السماء)، والكون الواقعي (الأرض)، والكون السفلي (المقابر). في الكون العلوي كائنات غير مرئية هم الأطهار (الملائكة)، وفي الكون الأرضي كائنات نزوعة إلى الخطيئة والطهارة في آنٍ معاً هم (البشر)، وفي الكون السفلي كائنات غير مرئية هم الأشرار (الجن)، وأن البشر حالٌ من الجذب بين من هم في الكون العلوي، ومن هم في الكون السفلي، وأن تصرفات البشر، بسبب هذا التجاذب، خاضعة لقوة من هم فوق، ومن هم تحت في آنٍ معاً؛ فإن كانت التصرفات ناجحة فالفضل يعود لقوة من هم فوق، ورضاهم عن العمل، وإن كانت فاشلة فالأمر يعود إلى قوة من هم تحت ومنعهم للخير؛ في الأولى ثواب، وفي الثانية عقاب.

إن ذهنية تسيطر عليها مثل هذه القناعة، هي ذهنية تقليدية غيبيّة، عملها مشوّش، وحياتها معقدة، وركونها إلى التبريرية، وإعادة الأسباب لقوى خارجية.. لن يقودها إلى الأمام، ولن يأخذها إلى التجدّد، والتعليم التلقيني لن يجلو غوامضها، إنها ذهنية تجعل الشخصية تدور في مكانها مثل مروحة.

ـ اللا ثقة

يتكشف السلوك الاجتماعي للشخصية التقليدية عن أزمة ثقة مزدوجة تعاني منها، الأولى: أزمة ثقة بقدرات الذات، وصوابية منظومة

---

(١) انظر: شتراوس، كلود ليفي: الانثربولوجيا البنيوية، ترجمة مصطفى صالح، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٨٣.

القيم التي تعمل وفقها، وتداخلات أنماط السلوك الاجتماعي في سلوك واحد، يغرّب الشخصية ويبدّد معالمها، فتصير من دون هوية، من دون ميّزات، نجاحها ضربة حظ/ وإخفاقاتها متوالية هندسية؛ اللاثقة في الذات تحول بين الشخصية التقليدية والمبادرة، والجرأة، وطرق الدروب الجديدة، والأبواب المُغلّقة، وتحيلها إلى مرجعية برؤوس عدة، وهي التردّد، والشكّ، والحيرة، والخوف، وإدارة الظهر لكلّ جديد ومتغيّر، والرضا بالدونية.. (الرضا بالمقسوم)، و(نفسي وأعرفها)؛ وأزمة الثقة الذاتية تجعل الشخصية منعزلة، ومنطوية، وشغوفاً بالانغلاق على نفسها، ويبدو غموضها شكلاً من أشكال المرض العصابي أو النفسي، لا أشواق لديها أو تطلعات لبناء الذات أو ترميمها، ولا أهداف جديدة لديها تواكب العصر، أو تلبي حاجياتها المتكاثرة بتكاثر المتطلبات، وتكاثر الأولاد، لديها ميل إلى جعل القناعة الصفة الأولى الناظمة لسلوكها، إنها شخصية لا تعي قدراتها، ولا تعرف معارفها، كما أنها لا تدرك ما يدور حولها؛ أيّ تجديد يعني الوقوف في مقابلته، وأي تغيير هو شر لابدّ من طيّه، القيم الوافدة، والثقافات الوافدة كلّها شر، هدفها دكّ طمأنينة الذات والمجتمع معاً، وكلّ سؤال عن الواقع والمستقبل هو محاولة لهدم القيم، وتشويه صورة الفرد والمجتمع معاً.

وأزمة الثقة الثانية موجّهة للآخر، فالشخصية التقليدية شخصية شكّاكة، ذات ريبة قوية بالآخر، فالآخر غريب، وعدو، ومشاركته في الحوار والعمل كشفٌ لأسرار الذات والمجتمع؛ فمنظومة القيم التقليدية هي القادرة والفاعلة، والمخلصة.. وما عداها ضعيف، وخامل، وخوّان؛ فالآخر ليس منافساً، ولا شريكاً، ولا صاحب حق.. إنه طامع، واستحواذي، وغاصب، وظالم، وأناني، وجاهل، ومزيّف، وحقود،.. الاطمئنان إليه خديعة، ومشاورته ضعف، والأخذ برأيه استسلام،

ومشاركته غلط أخلاقي.. وذلك لأن الشخصية التقليدية مقتنعة بمقولة العامة (العب وحدك ترجع راضي)، والمعاضدة الاجتماعية والتعاون مع الآخر هي (جلب الدب إلى كرم العنب)، أو (إدخال الخنزير إلى حقل الذرة).. وبالطبع إن اللاثقة لا تحقق أيّ مردودية مهمة في العمل، كما لا تحقق أيّ اجتماعية ناجزة ما بين الأفراد، وتقلّل من الطموح، إن لم تقتله أصلاً، إن شخصية لا ثقة لديها بنفسها هي شخصية مدمرة لذاتها عمودياً أولاً، ومدمرة لدائرتها الاجتماعية الصغيرة (الأسرة)، ومؤثرة في دكّ أركان دائرتها الاجتماعية الكبيرة (المجتمع) أفقياً ثانياً، ثمّ إن هذه الشخصية، بسبب سكونيتها، وعدم تعرضها للإخفاقات الكبيرة، أو قل الهزّات الاجتماعية الكبيرة أو النجاحات الكبرى، فإنها شخصية محبّبة اجتماعية، وتوصف على أنها شخصيات عاقلة، لا تحبّ المشكلات ولا تفتعلها.. إن انسحابها من الحياة الاجتماعية مرض معدٍ قد يصيب أفراداً آخرين لديهم ميل، وإن كان ضعيفاً، إلى السكونية، واللاطموح، والدونية، كما أنه مرض قد يصيب أهل الطموح، والمغامرة، والتجديد، فيقلّل من حماستهم للعمل، والمشاركة الاجتماعية، ورود آفاق جديدة، أو اشتقاق ابتكارات مهدوفة.

- النفور من العلم والتكنولوجيا

العلم ليس تطور قوانين، وأنظمة[1]، ومعادلات، وليس أبحاثاً جديدة، وريادة لحقول غير معروفة قبلاً وحسب، وإنما هو الأرضية الأساس لقيام التكنولوجيا، وتطور التقنيات، والعلم ونتائجه معاً جهد، وكفاح، وبذل، ومساهرة، ونشاط ذهني، وصبر، واطلاع، ومعرفة، وتجريب،

---

(١) خليل، خليل أحمد: تكوين العقل العلمي، غاستون باشلار، المؤسسة الجامعية للنشر، بيروت، ط٦، ٢٠٠١.

وإصـرار، وتعـاون، ومشـاورة، وجـولان، .. ومثـل هـذه الصـفات لا يمكـن تواجـدها أو حضـورها في الشخصـية التقليديـة المؤسسـة علـى الـتلقين، والحفـظ، والقناعـة المطلقـة بالماضـي، والرضـا بـالراهن أيّـاً كانـت مستوياته، أما المستقبل فهو في حكم الغيب. والتخطيط لـه، والبرمجة، والتنظيم.. أمور لا طائل من ورائها، ولا قناعة فيها.

الشخصية المتجدّدة هي وحدها التي تؤمن بهذه الصفات وهـي الـتي تسعى إلى اكتسابها والاستحواذ عليها؛ وبذلك فإن الشخصية التقليدية شخصية نفور من العلوم وعالم التقنيات، فالعلوم عندها أشبه بالأسرار، والتقنيات أشبه بالألغاز والأحاجي، وقد لا ترضى باستخدام التقنيات الحديثة إلا بعد جدلٍ طويل، أو معاينة طويلة لدى الآخرين، وخطورة نفور الشخصـية التقليديـة مـن العلـوم والتقنيـات ذات وجهـين لا يقـلّ أحـدهما ضرراً وأذى عن الآخر، الأول: إن الشخصية التقليدية شخصية مؤثرة في الآخـرين، (الأولاد في الأسـرة، الأصـدقاء في المحـيط) وذلـك لميلـها إلى الهدوء، والمساكنة، والطمأنينة، والحضانة الاجتماعية، والرضا بما هو (مكتوب) فلا همّة لدراسة العلوم، ولا جَلَد للإعداد والتأهيل والتعليم في مجال التقنيات، ولا رغبة في السفر من أجل التعلّم والتحصيل، لأن في ذلك مغادرة للمحيط؛ ومغادرة المحيط تعني قطع حبل الارتباط بالمشيمتين (مشيمة الأسرة، ومشيمة المجتمع المحلي)، والوجه الثاني: إبقاء المجتمع علـى صـيغته الاجتماعيـة في الثبـات والسـكونية، ومقاومـة التجديـد والتغيير.

إن الرضا بالاستسهال كطموح ضارٍ بالشخصية والمجتمع في آنٍ معاً. والعلوم، والتقنيـات هـي أسـاس روافـع التحضـر والتمـدن والتقـدم لا تـأتي بالاستسـهال، والرضـا بالعتبـات والأوليـات.. ذلـك لأن العلـوم في تطـور مذهل، والتقنيات تشتق جديدها في كلّ لحظة وآن.. ومثل هـذا الـدوران

السريع لا يمكن أن تماشيه شخصية تقليدية لا عدّة علمية لديها، ولا معرفة تقنية.. لذلك فإن الشخصية التقليدية تبقي نفسها خارج دورة الواقع، وتبقي مجتمعها خارج دورة التاريخ.

إن الخوف من التكنولوجيا نابع من الجهل بها وعدم القدرة على تعلّمها، وبالتالي الخوف من اهتزاز المعرفة ومجاراة العمل أمام الآخرين، وتقدم العارف بالتكنولوجيا على الجاهل بها، لذلك نجد هؤلاء الأفراد يتمسكون بأدواتهم وأساليبهم التقليدية في العمل، ويحاربون جاهدين من أجل عدم إدخال تقنيات جديدة في عملهم حتى لا يظهر عجزهم، وكي لا يأتي غيرهم فيشغل أمكنتهم.

- الاستبدادية

تميل الشخصية التقليدية إلى الانغلاق على رأيها، لأنها كثيرة النظر في مرآة الذات، فهي غير قبولة لرؤية نفسها في مرايا الآخرين، وغير قبولة على المشاركة والتعاون والمناددة، والمنافسة، شخصية معتدّة بنفسها، على قناعة كبيرة بصوابية رأيها أنها هي العارفة، والمدركة، والحكيمة، والرشيدة، والقادرة و(الغافرة للذنب).

في محيطها الأسروي (الدائرة الصغيرة) لا رأي سوى رأيها، ولا صوت يعلو سوى صوتها، وكلّ ما تفعله صواب، صمتها صواب، حديثها صواب، أفعالها صواب، نومها صواب، وابتعادها عن العمل صواب، كسلها مبرّر، وقناعاتها قوانين لا يأتيها الباطل لا من قبل ولا من دبر؛ إن عملت لحكمة، وإن تركت لحكمة. لا تحبّ السؤال ولا الانتقاد.

إذاً، الشخصية التقليدية شخصية استبدادية، لا تعير النقاش والحوار أيّ معنى، ولا تؤمن بالمشورة، فالرأي لها والقرار لها[1]. ثقتها

---

(١) انظر: مجموعة مؤلفين: الاستبداد في نظم الحكم العربية المعاصرة، مركز دراسات

بالآخر معدومة. وإفساحُ المجال له ضعف، والديمقراطية هراء ومدعاة لتسفيه الآراء وتمييع المواقف، وتقدير الآخر واحترامه ومشاركته أخذٌ له إلى غرف داخلية للذات وهذا ما لا يجوز لأن فيه مساساً بهيبة الشخصية وأسرارها في آنٍ معاً.

والشخصية التقليدية مؤمنة بأن الرأي الأمثل هو الرأي المتولّد من رأس واحد، لأن في ذلك رجولة وفروسية، ومديح يوافق ما تقوله العامة (صوته من رأسه)، و(ينام على يده لا على يد غيره) و(رباطه منه وفيه).. والشخصية التقليدية على الرغم من هشاشتها المعرفية، وانغلاقها، وضيق أفقها، فإنها شخصية متحكّمة ومتسلطة واستبدادية داخل الدوائر الاجتماعية التي تعيش فيها، شخصية فردية ومنفردة غير قادرة على المعايشة مع الآخر، حذرة من الأصدقاء، وحذرة من الاختلاط، ونافرة من أيّ تجمع لا تكون فيه ذات نفوذ وسطوة، تميل إلى الاجتماعية مع الآخرين الأضعف منها، والأقل معرفة على رأي العامة (أعور بين عميان).

والشخصية التقليدية مولّدة لقيمها وصفاتها.. فالاستبدادية على سبيل المثال، تسعى إلى توليدها، أي تسعى إلى خلق نماذج شبيهة بها، فترى مثلاً الأب التقليدي يقول للمعلم الذي يدرّس ابنه مخولاً: (اضربه، لك اللحم ولنا العظم)، و(العصا من الجنة) فهو لا يريد احترام المعلّم، وثقافته التعليمية، ولا طرائق التدريس التي تعلّمها.. وإنما يريده أن يكون على صورة شيخ الكتّاب الذي كان يقوم على التلقين والضرب تمجيداً للمعرفة والهيبة، فالطالب عنده غير مطالب إلا بالحفظ.. والحفظ هي السمة الأهم الدالة على ذكاء الابن ونباهته، لذلك نرى الآباء التقليدين

الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٦. (من مقالة حيدر إبراهيم علي: تجدد الاستبداد في الدول العربية ودور الأمنوقراطية، ص١٧٥).

يستدعون أبناءهم وهم في حضرة الضيوف، والأصدقاء كي يبدون ذكاءهم من خلال قول قصيدة أو تعاليم دينية محفوظة، وثناء الحضور على الابن يكون أكبر كلما أبدى الابن حفظاً أكثر، لقناعة الجميع بأن المستقبل مشدود ربطاً إلى الحفظ. وإذا ما امتلأ وعاء الحفظ فإن زوّادة المستقبل باتت مضمونة.

والشخصية التقليدية في مجالات العمل شخصية هشة وضعيفة إلى حدّ الخوار أمام الشخصيات التقليدية الاستبدادية الأكثر نفوذاً منها، فهي شخصية امتصاصية في علاقاتها مع هذه الشخصية القوية، إنها شخصية متلقية آخذة، منفذة، قابلة لكلّ انتقاد، وهجاء، وملاومة، وقابلة للتنفيذ، بل إنها سريعة التنفيذ، وربما لا تكون منفذة على نحوٍ جيد، إلاّ عندما تُقابل بالقسوة، والزجر، واللوم، .. وهي بالمقابل شخصية متسلّطة، قوية جداً في علاقاتها مع المرؤوسين لها.. إنها أشبه بوعاء يمتلئ بما لا يحب في حضرة الشخصية الأقوى منها، والأكثر نفوذاً، ثمّ تفرغه وهي تتعامل مع الشخصيات الأخرى التي هي تحت أمرتها.

والشخصية التقليدية، وبسبب استبداديتها، وقناعتها بالسطوة أسلوباً، لا تقيم وزناً للمراجعة، ومحاسبة الذات، وانتقاد سلوكياتها وأفعالها، فهي مؤمنة أن الرأي إذا صدر، والقول إذا انطلق.. فهو كالطلق الناري، كالسهم.. فكلاهما لا يعود، و(الرجل الحقيقي) هو من يكون عند قوله ورأيه حتى وإن كان مخطئاً ومسبباً للمشكلات. فالعودة عن الرأي خطيئة أكبر.

والشخصية التقليدية، وانطلاقاً من ميلها إلى الاستبدادية، تجعل من مقولة العامة (تغدا بهم قبل أن يتعشوا بك) نهجاً وأسلوباً، والجهل فوق جهل الجاهلين مقدرة وفضيلة، والقسوة والغطرسة هما تجسيدٌ لقولة العامة (من لم يكن ذئباً أكلته الكلاب).

- القدرية

تحسب الشخصية التقليدية حساباً كبيراً للقدر، أو قل للقوة المرفوعة، فهي تربط أفعالها، وتصرفاتها، وسلوكياتها الاجتماعية.. ونجاحها وإخفاقها بهذه القوة المرفوعة[1].. فالرسوب يحل ليس بسبب عدم الإعداد الجيد، والتحضير الممنهج، واللاجدية، والتهاون، والضعف، وإنما بسبب إرادة علوية، وقوة مرفوعة غير مرئية، [هكذا أراد الله]. والنجاح لم يأتِ بسبب الجهد، والعمل، والمثابرة، والصبر، والنباهة، وإنما أتى بتسيير من القوة المرفوعة، والرضا المحجوب.. وهذه القدرية لا تظلّ حساباً لقوة مرفوعة، أو قدرة خارقة علوية.. وإنما تصير قيمة أرضية تبعث في نفس الشخصية التقليدية الرضا عن التقصير والتهاون وعدم التحصيل والنجاح.. لأن قناعة كبيرة تتكوّن لدى الشخصية التقليدية بأن قدرة الإنسان محدودة، وأن زمن المعجزات ولّى، ومهما فعل المرء فإنه لن يأخذ إلا نصيبه المقدّر (حوش حوش غير رزقك ما تحوش)، وأن مواجهتها للأعداء، والنكبات، والأمراض، مواجهة لا طائل من ورائها لأن (القدر مقدّر) و(اللي مكتوب على الجبين لازم تشوفو العين)، و(العين لا تقاوم مخرز). لذلك فإن المقاومة وعدم المقاومة سيّان، (فما هو مكتوب مكتوب)، والذهاب إلى العمل أو عدم العمل سيّان، واللحاق بالمجتمعات المتقدّمة، وعدم اللحاق بها سيّان أيضاً.

إن الشخصية التقليدية، وبسبب من استبداديتها تجعل من التبريرية والقدرية أسلوباً لحياتها، ونمطاً تبريرياً لأغلاطها، فكلّ فعل قبيح خاطئ يعلّق على مشاجب أخرى لا علاقة للذات والذهنية بها، وكلّ فعل ناجح آتٍ من مدونة علوية، فالسببية هنا مرفوعة، والمقدمات لا دور لها في النتائج، والنتائج تقديرات خارجة على إرادة الإنسان.

---

(١) انظر: بالانديه، جورج: الانثربولوجيا السياسية، ترجمة علي المصري، المؤسسة الجامعية للنشر، بيروت، ١٩٩٠.

- اللاعمل/اللاإنجاز

لعلّ أهم ما يميّز الشخصية التقليدية أنها شخصية غير ميالة للعمل، كارهة له، غير شغوف بالإنجاز، وليس لديها استعدادات لتلقف معاني الإنجاز ومحاكاته أو تقليده. العمل لديها بمقدار، والإنجاز أيّاً كان مقداره أمر عظيم يستوجب الثناء، مقارنة عملها لا تتمّ مع الآخرين، ومقارنة إنجازها مقارنات داخلية وليست خارجية، أيّ مع ما تقوم به الشخصية نفسها، ومع أن الشخصية التقليدية ترى إنجازات الآخرين، وتدرك أهميتها وكثرتها إلا أنها، وبسبب التبريرية، تميل إلى تقدير إنجازها أكثر بسبب نوعيته وأهميته، ومع أن الشخصية التقليدية ميالة إلى مباكرة العمل قبل شروق الشمس إلاّ أن عملها المحدود، وغير المنهج في المجتمع التقليدي يتبدّى وكأنه فعل الفلاحين أيام زمان، حين كانوا يجمعون كمية من الحجارة من أرض الحقل ويكومونها في طرفه في اليوم الأول، ثم يعودون في اليوم الثاني ويحملونها إلى طرف آخر.. وبذلك ينحصر العمل في أخذ الحجارة ونقلها من مكانٍ إلى آخر.. أو كأن تقوم الشخصية التقليدية في المجتمع الزراعي بما يسمى بإراحة الأرض، أي عدم زراعتها سنوياً، أو عدم زراعتها في موسمين في السنة (شتوي، وصيفي) وذلك نشداناً لعدم العمل، وعدم الأخذ بالأساليب الحديثة في الزراعة من حيث العزق، وتقليب الأرض، وتمسيدها، وريّها.

والشخصية التقليدية غير ميالة في المجتمع الحضري إلى مضاعفة العمل، كأن تعمل في النهار والمساء تبعاً لقولة العامة (الله كافيها)، و(القناعة كنز لا يفنى)، وهي غير مبادرة إلى تعلم تقنيات جديدة، وأساليب جديدة داخل المهنة الواحدة، بل إنها غير مستعدّة لتعلّم مهن جديدة، أو ما يسمى بـ (تغيير الكار) لأن (تغيير الكار عار)، والأجدى والأهم من هذا التغيير يتمثلان في تعليم (الكار) للأبناء ليكونوا ورثةً

بحق وحقيق وحفظةً لـ (كار الأجداد والآباء).. والخروج على مهنة الآباء والأجداد ضربة كبرى مزدوجة توجه لتقاليد الأسرة وأعرافها، ولتقاليد المجتمع الصنائعي أيضاً.

والشخصية التقليدية في المجتمع الحضري شخصية معوقة للعمل ومعوقة للإنجاز في آنٍ معاً، فهي شخصية ميالة إلى أساليب البيروقراطية[1]، ومقولات الإرجاء (تعال بكرا)، والإيهام بالانشغال بأعمالٍ أكثر أهمية من أعمال المراجعين (بيدي شغلة حتى أخلص منها)، فهي مؤمنة بأن إنجاز الأعمال على نحوٍ سريع ومباشر يعدّ مثلبة، وعيباً بحقها.. لأن إنجاز العمل بسرعة يجعل الشخصيات الأخرى تتقول بكلامٍ لا يليق بمقام الشخصية التقليدية، فهي حين تنجز أعمال الآخرين بسرعة تتّهم بأنها سهلة وعفوية، وبسيطة، في حين لو أنها عقّدت العمل وجعلت من (الحبة قبة) فإنها تعلو في نظر الشخصيات الأخرى (المراجعين)، لأن عملها مدروس، وممنهج، ومحسوب. إن الشخصية التقليدية تحاول أن تجعل من البسيط معقداً، ومن السهل صعباً، ومن القريب المنال بعيد المنال، فما من شيء يفلت من بين يديها بالهيّن. لهذا يُرى الموظفون في دوائر المجتمع الحضري، وهم يوقّعون المعاملات، وقد اكتظت جباههم بعبوس قمطرير، وجدية متناهية، ويقفون عند كلّ ورقة دقائق (هي عند المراجعين أطول من دهر).. يقرؤون، ويقلّبون.. مع أنهم يدركون جيداً أن الأوراق (المعاملة) لا تصل إليهم إلاّ بعد تمحيص وفحص غير عاديين.. ولا يوقّع الموظف العابس الجدي.. إلاّ بعد ألف انتظار وانتظار، وألف تحسب وتحسب. إن

---

(١) انظر: مجموعة مؤلفين: الاستبداد في نظم الحكم العربية المعاصرة، م‌س. (من مقالة توفيق السيف: تفكيك الاستبداد وآليات إعادة إنتاجه والسبل الممكنة لمواجهته، ص٢١٩).

الشخصية التقليدية على قناعة أن هذا الأسلوب في التعامل مع الآخرين هو الصحيح وهو الذي يكفل لها الاحترام والهيبة، وعدا عن ذلك، أو قل أيّ خرق لهذه الأساليب والطقوس سيكون مدعاةً لتجرؤ الآخرين عليها، والتطاول على مقامها، والتدخل في شؤونها. لهذا نرى أن الموظفين ذوي الميول التقليدية يحاولون جادين كلّ الجد أن يجعلوا على أبوابهم مستخدَماً قوياً، لا يُدخل عليهم من المراجعين إلاّ من أعزه الله بالحظوة والرضا، أو من أعزته المعرفة بتوصية أو وساطة.. فمثل هذه الأساليب، ومستلزماتها مثل تقطيب الجباه، وعكف الحواجب،.. كلّها لا علاقة لها بالمسؤولية، والعمل، والإنجاز، وإنما لها علاقة بالبيروقراطية، وإدامة الهيبة، والاستجابة لمتطلبات (الصنعة).

والشخصية التقليدية شخصية اتّكالية وتواكلية، فما لم ينجز اليوم ينجز غداً، وما لم يأت به الموسم في هذه العام يأتي به في العام القادم، وسنوات القحل والمحل سنوات محنة (امتحان من الله عزَّ وجل)، وحرائق البيادر، أي الذهاب بالغلال الموسمية، ليست بفعل فاعل، ولا هي أفعال تجسيد للخصومات والأحقاد السابقة، وإنما هي (قضاء وقدر).. وموجات الصقيع والبرد التي تصيب مواسم الخضار ليست هي تهاوناً وتراخياً وجهلاً بأساليب الحماية الجديدة وإنما هي (مواسم لا نصيب فيها).

ثانياً: الشخصية المتجدِّدة[1]:

مما لاشكّ فيه أن الشخصية التقليدية تأثرت كثيراً بما عاشت عليه وعرفته من قيم، وعادات، وأعراف، وتقاليد، وتصورات شكّلت عندها

---

(١) انظر: الأنصاري، محمد جابر: تكوين العرب السياسي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٥.

منظومة معرفية محكمة الضبط، أيُّ خروج عليها يعدّ تجاوزاً اجتماعياً من جهة وتجاوزاً أخلاقياً من جهةٍ ثانية.

فالشخصية التقليدية شخصية وارثة للقيم، والعادات، والأعراف، والتقاليد، والتصورات، ومتمسكة بها على الرغم من اندفاع الأيام وكرّها، وعلى الرغم من كلّ المتغيرات السريعة جداً التي حدثت في العالم، وعلى الرغم من الثورات التي عرفتها القيم، والأفكار.. فهذه الشخصية وريثة للذهنية الجاهلية (التي لا تعني الجهل، وعدم المعرفة وإنما تعني ميلها إلى الاستبدادية، والقوة، والجبروت)، حيث لا شيء يؤخذ بالحوار وإنما يؤخذ أخذاً بالقوة، والشخصية القوية هي الأنموذج، والقوة هنا ليست قوة معرفية، وإنما هي قوة جاه ومكانة، وقوة جسد، وشكيمة رأي.

فالآباء، والأمهات، والأسرة، والمجتمع، والعادات، والأعراف، والتقاليد، والتصورات كلّها تدعو إلى تربية الأبناء تربية القوة، وأن المجتمع لا حياة فيه إلا للقوي، لذلك كانت النزاعات والحروب، وكان الغزو، والتقاتل، والحروب، صفةً ملازمة للمجتمع العربي التقليدي وهي الأعمال الأبرز الناتجة عن المجتمع القبلي، هذه الأعمال والأفعال التي تغذيها العصبية، فلا شيء يتقدّم القبيلة، ولا سيّد فيها سوى السيّد، ولا قيمة تساوي قيمة القوة والبأس، ولا صفة حميدة سوى صفة الأخذ غصباً.

وحين جاء الإسلام، أراد نسف هذه العادات، والتقاليد، والأعراف والتصورات، وأراد استبدال منظومة المجتمع المعرفية بـ منظومة معرفية اجتماعية أخرى.. وأسّس لمنظومة قيم بديلة عن منظومة القيم السالفة، وهنا صار الحديث عن العدالة، والمساواة، العدالة والمساواة في الحقوق فلا شيخ أو سيّد، ولا خادم أو مولى في المنظومة المعرفية الجديدة..

لذلك، وعلى الرغم من الإقرار بقاعدة (خيركم في الجاهلية خيركم في الإسلام) فإن الإسلام حورب، وجوبه كثيراً ليس لأن لا قناعة لأحد بوجود الإله، أو لأن أحداً يشكّك في مصداقية الرسول، أو لأن أحداً له ملاحظات أو تصويبات فيما دعا الإسلام إليه.. وإنما لأن الإسلام يسلب المجتمع الجاهلي منظومة معرفية اجتماعية، وعادات، وتقاليد، وأعرافاً، وتصورات لها مطلق القرار والتأييد والثبات عند الشخصية العربية، فهي عادت الماضي وتقليد الآباء والأجداد، وهي الأعراف والتصورات التي لا تحتاج إلى نقاش أو مراجعة.. فمن كان شيخاً أو وجيهاً في المجتمع الجاهلي قد لا يغدو كذلك في المجتمع الجديد الذي يدعو إلى مساواة العبد بالسيّد في المجلس، والرأي، والحضور، والمكانة، والخاتمة (جنة ونار) وهذا ما لا يجوز، والسن بالسن، والعين بالعين.. والحقوق قصاص.. لا يمكن أن تطبق في عرف الشخصية الجاهلية بين اثنين مختلفين في الطبقة والجاه والمكانة، أي أنها لا تُطبق بين سيّد ومولى، وإنما تُطبق بين الأسياد وحدهم، وبين الموالي وحدهم.. يضاف إلى ذلك أن الإسلام، بمنظومته المعرفية الاجتماعية الجديدة حدّ، ومنع، وقيّد، وأوقف، وزلزل، ومحا الكثير من العادات، والتقاليد، والأعراف، والتصورات التي كان لها قداسة من جهة، وثباتٌ ضد المغايرة والاستبدال من جهةٍ ثانية؛ لهذا كان يحول، أكثر ما يحول، دون دخول الإسلام، قناعة الشخصية الجاهلية بأن هذا الدخول سيسلبها الكثير من هيبتها؛ فالهيبة، والصيت، والذكر الحميد.. هي من الصفات التي لا تفرط بها الذهنية البدوية مطلقاً، ولا تقبل التعويض عنها بصفات وقيم جديدة.

إذاً، الشخصية المتطلعة إلى التجديد والآفاق المستقبلية اكتسبت الكثير من الصفات، وأنماط السلوك تبعاً لما رضيت به من منظومة القيم المعرفية الاجتماعية الجديدة (عصر الإسلام)، كما أنها اكتسبت

الكثير من القيم والصفات التي لوّنت سلوكها في العصور التالية التي تعارف عليها المؤرخون بـ: العصر الراشدي (الخلفاء الراشدين)، والعصر الأموي، والعصر العباسي (بتعددية مراحله وأطواره)، وعصر الدول المتتابعة (عصر المماليك)، وفترة الاحتلال العثماني، ثمّ عهود الانتداب، وصولاً إلى يومنا الراهن.

وقد تعرّضت قيم الشخصية العربية إلى عملية تقوية وإضعاف، وتسييد وتنحية، وإبقاء ومحو.. طوال هذه العصور والعهود والفترات التي أثّرت فيها كثيراً، وجعلتها شخصية لا يمكن الحديث عنها بوصفها شخصية واحدة، فالشخصية العربية في الجزيرة العربية لها مواضعات وصفات وأنماط سلوك، وكذلك هي حال الشخصية (الشامية) في العصر الأموي فهي شخصية متعددة، والشخصية العربية في العصر العباسي (الشخصية العراقية) هي شخصية أخرى، وكذلك الشخصية العربية في مصر، والمغرب العربي.. لكلّ واحدة ميّزات، وصفات، وخصائص ومنظومة قيم اجتماعية تراتبيتها متغايرة ومتفاوتة في الأهمية والتقدير تبعاً لكلّ شخصية، ولكلّ إقليم جغرافي..

فمن الظلم أن نقول مثلاً إن الشخصية العربية في العراق، هي نفسها الشخصية العربية في الشام، أو هي نفسها الشخصية العربية في مصر.. ولكن بمقدورنا أن نقول إن الشخصية العربية، من حيث النمط والسلوك هي شخصية تقليدية، وأخرى متجدّدة فهما موجودتان في العراق، والشام، ومصر، والمغرب العربي. وما أثّر في هذه الشخصية وجعلها إما تقليدية متمسكة بتقليديتها، أو متجددة، متطلعة برضا إلى تقبل المغايرة والثقافات الوافدة، أو شخصية جمعية تجمع بين ما تراه صواباً في الشخصيتين يعود إلى منظومة القيم المعرفية الاجتماعية السائدة في المجتمع.

وسمة التجديد، طبعٌ إنساني ينمو ويتطور بالمثاقفة، والجولان، والحوار، والاختبار، والتجريب، ومعرفة الخواتيم والنهايات والوقوف على المعطيات والنتائج.. وقد نما الاتجاهُ التجديدي في الذهنية العربية نتيجة للثقافات الوافدة، ثقافة الإسلام، وثقافة الحضارات التي عرفها المجتمع العربي، فالشخصية العربية من خلال الاختلاط، والمعايشة، ومعرفة النتائج.. نمت لديها قابلية الاستهواء (القبول أو النفور)، وهذا ما أعطى الشخصية العربية شكلاً من أشكال المرونة في تقبل اتجاهات، وتيارات، وأفكار، وصفات، وقيم، وعادات آتية من مجتمعات أخرى، وأنماط سلوكية أخرى.. لتصير بمنزلة الهوية الجديدة لها، أو قل بمنزلة الطابع الجديد الذي طبع الشخصية التقليدية المؤطرة لتصير شخصية متجددة، ولمعرفة خصائص الشخصية العربية المتجددة، وبيانها لابدَّ من القول إن هذه الخصائص ليست وليدة ذهنية قبولة بالتجديد، راضية به فقط، وإنما هي وليدة مخاض طويل (مخاض تاريخي واجتماعي)؛ فمعرفة الشخصية العربية لتاريخ حضارات فارس، والهند، واليونان، والرومان، وأوربا، وأفريقيا.. ومعايشتها، والاطلاع عليها اجتماعياً.. على العادات، والتقاليد، والأعراف، والتصورات.. ونظرتها إلى منظومة القيم المعرفية لهذه الحضارات.. كلّ هذا كوّن شخصيةً جديدة راضية بتقليب النظر في سلوكها، وسلّم قيمها، ومنظومتها المعرفية/الاجتماعية ليس من أجل المغايرة، وإنما من أجل الغنى المعرفي والاجتماعي معاً.

وحسبي القول، إنه من البداهة بمكان، إن تجدّد القيم، وتجدد النظم الاجتماعية يؤديان إلى تجدد الشخصية التي يفصح سلوكها الاجتماعي عن التأثر (معنى) والقبول (واقعاً).

ولعلَّ أبرز خصائص الشخصية المتجددة يتمثل بالآتي:

- التجديد والمغايرة

من أهم الميّزات للشخصية المتجددة أنها نزوع لمعطيات التجديد والمغايرة، وأنها شخصية قبول على التغيير وتأييده، وأنها شخصية ذات ذهنية حوارية/جدلية، رأت ما هي عليه الشخصية التقليدية، فوعت سلوكها الاجتماعي، وأدركت نتائجه وقيِّمته، وهي أيضاً ذهنية حوارية/جدلية/نقدية للأفكار والقيم والمنظومة المعرفية القارة في المجتمع، وهي أيضاً شخصية لديها قابلية استهواء عالية المردود لتأييد المعطيات الجديدة للقيم الجديدة، ومنظومات المعرفة الاجتماعية؛ شخصية لا يعرقل الخوف الاجتماعي إقدامها على المغايرة، شخصية تُحكّم العقل للأخذ بالجديد من جهة، وتحافظ على منظومة القيم الاجتماعية الواسمة للمجتمع المميّزة لخصوصيته والمحافظة على هويته من جهة ثانية.

الشخصية المتجددة، شخصية مرنة، منفتحة، اجتماعية تميل إلى المشاركة، والتعاون، لديها قابلية للحوار والنقاش في أكثر القضايا خصوصية، غير ميالة لتقديس العادات، والتقاليد، والأعراف، رغبتها بادية في الانخراط في الثورات الاجتماعية، والوقوف إلى جانب التجديد لقناعتها بأن المنظومة المعرفية الاجتماعية الناظمة للمجتمع باتت بحاجة إلى الغربلة من أجل الأخذ بمعطيات التجديد والانفتاح.

والشخصية المتجددة غير مؤمنة بأن كلّ ما لديها من معطيات اجتماعية هي الأحسن، والأكثر نقاءً وصوابية دون باقي المجتمعات البشرية الأخرى؛ إنها شخصية ذات ذهنية منفتحة ترى في التثاقف والتعاون والمشاركة والاطلاع إثراء للمجتمع، عكس الشخصية التقليدية المغلقة على ما لديها بوصفه مقدساً، وبوصفها حامية له. والشخصية المتجددة تنظر إلى كلّ ما لديها على أنه قابل للقراءة،

والفحص، والغربلة.. إيماناً منها بمقولة (أولادكم خلقوا لزمانٍ غير زمانكم)، وهي ترى أن الانفتاح والتجدد ليسا هجراً للهوية والخصوصية وإنما هما تعزيز لموجودية الهوية وتميّز الخصوصية. فالتطور والتجدد والمغايرة صفات عاشتها مجتمعات عديدة في العالم دون أن تتخلّى عن هويتها وموجوديتها الاجتماعية، فاليابان التي تقدّمت وتطورت، لم تتخلَّ عن عاداتها، وتقاليدها، وأعرافها، وإنما تخلّت عن منظومة قيم، ومنظومة معارف اجتماعية لو أبقت عليها لأبقت المجتمع الياباني أسير العزلة، والانطوائية وكذلك هي الحال في الصين، وماليزيا..

إن وجود الشخصية المتجددة في المجتمع، وعملها على تنمية أفكارها، وتطوير اتجاهاتها، وقبولها بالتجديد والانفتاح لا يعني مسخ المجتمع وتفتيت لحمته ومحو هويته، وطي خصوصياته الاجتماعية من أجل اللحاق بقطار التطور والحضارة، وإنما يعني الأخذ بأسباب التقدم والتطور والنماء. والمحافظة على الأصيل من تراث المجتمع.

ها نحن نرى المجتمعين الياباني والصيني، بكلّ الوضوح، فالتطور والنماء الحاصلين فيهما بفضل الشخصية المتجددة، والذهنية المنفتحة[1]، التي لم ترَ في التكنولوجيا ومعطيات التقنية غولاً سيطوي العادات، والتقاليد، أي سيطوي خصوصية المجتمع، وخصوصية الشخصية، وإنما رأت فيه نماءً وتطوراً لابدَّ منهما ليكون للمجتمع الياباني/الصيني مكانة في العالم. إن من يدخل البيت الياباني يعرف جيداً كم هو الياباني متعلّق بعاداته وتقاليده، والحوار مع الشخصية اليابانية يقدّم تشخيصاً لقناعاتها بأن التكنولوجيا والتقنيات، والعلوم عامةً، هي خيار لابدَّ منه من أجل أن يكون للمجتمع الياباني دور في

---

(١) انظر: صبحي، أحمد محمود: فجر العلم الحديث، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ١٩٩٧.

النهضة، ودور في الموجودية.. لأن التكنولوجيا ثورة، وعدم الانخراط بوعي، وفاعلية، وعطاء داخل هذه الثورة، فإن رياح الثورة ستطيح بكل ذهنية جامدة، وكلّ عادات وتقاليد تريد سحب الحياة إلى الوراء، بل إنها ستعزل هذه المجتمعات وتجعلها ليس خارج ثورة التكنولوجيا وحسب، وإنما خارج التاريخ ومعطياته الجديدة.

الشخصية المتجددة، وقد وعت معاني التقدم والتطور، ترى أنه لا تطور، ولا تقدم من دون ذهنية متجددة، منفتحة، وأن لا تطور ولا تقدم من دون شخصية متجددة منفتحة تقوم بتجسيد ما تؤمن به هذه الذهنية ليصير في الوقع تطوراً وتقدماً، ومن دون الاختلاط والانفتاح، والحوار، والاطلاع، والتعلم، والمثاقفة لن تفكّ عزلة الشعوب، ولن تطوى هامشية المجتمعات، ولن تحفظ الخصوصيات الاجتماعية أيضاً.

- المستقبلية

إن وعي الشخصية المتجددة لواقعها، وراهنها، واجتماعيتها، وتشخيصها لمعوقات العمل، والتعليم، والخوف من الثورات الفكرية، والصناعية، والمعلوماتية، وعجز منظومة القيم، ومنظومة المعارف عن النهوض بالواقع، وتطوير المجتمع، والدوائر الحائرة في دوائر مغلقة، والجدل العقيم الدائر حول الماضي ماذا نأخذ منه، وماذا نترك!! وقدسية المعتقدات، والأعراف، والتقاليد، والإيمان المطلق بالتصورات الغيبيّة، وإسناد الفشل والإخفاق إلى عوامل خارجية (استعمار، أقدار).. كلّ هذا الوعي المتوافر لدى الشخصية المتجددة سببه التفكير بالمستقبل؛ فالشخصية المتجددة شخصية تعيش في الواقع ووجهتها نحو المستقبل لا نحو الماضي؛ وأن لا حياة خارج النظرة المستقبلية. إن الاهتمام بالآباء خير من الاهتمام بالأجداد الذين رحلوا، والاهتمام بالأبناء مسألة مستقبلية لابدَّ من التفكير بها والعمل عليها استشرافاً للآتي كي لا تصير

الشخصية العربية نسخةً أشبه بنسخ النقد التي ما عاد لها رصيد في بنك النماء والتطور والتقدم.

إن المستقبلية، والتفكير بما ستكون عليه حال الفرد، هما معاً من يجعل من الشخصية المتجددة جريئة في النظر إلى أولويات سلّم القيم الفردية والجمعية، وقادرة على أن تكون قارئة في كتاب الراهن كيما ترى المستقبل، وأن القول بالأصالة الماضوية، والمجد الماضوي، والقدرة الماضوية، والازدهار الماضوي.. هو قول غير منتج لأيّ شكلٍ من أشكال التقدم في عصرنا الراهن.

إن الفاجعة الكبرى في المجتمعات العربية تتمثل في أنها غير مهمومة بالدراسات المستقبلية، إنها مجتمعات غرقى في الماضوية، ذاهلة عن الحاضر، وعمياء تماماً عن المستقبل؛ إن منارات العلم، الجامعات في المجتمعات العربية في معظمها لا تعدّ، ولا تبني، ولا تؤهل شخصيات متجددة تجعل من أسمى تطلعاتها الإعداد الجدي للمستقبل.

إن حضور أعراف القبيلة والعشيرة والطائفة والمذهب بسطوة مخيفة داخل ذات الشخصية العربية هو من أكبر المخاطر التي تجسد بقاء الشخصية العربية التقليدية على حالها.. شخصية مغلقة، مكلّسة، راضية بعزلتها وانطوائيتها من جهة، وبعزلة مجتمعها وغربته عن العالم من جهةٍ أخرى.

إن التجدد ليس سبة، والتطور ليس لعنة، وكلاهما ليسا عدوين للأصالة والماضي[1]. فما من أحد يسرق تاريخ أحد، وما من أحد يقبل أن يظلّ عائشاً طوال الوقت طي مهزلة القناع، وهو الذي يمتلك وجهاً لا عيب فيه.. إن أبشع اللعنات هي لعنة الظنّ بأن التخلف تقدماً، وأن الثبات على

---

(١) انظر: الصادي، علي سيد: نظرية الثقافة، مجموعة من المؤلفين، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ١٩٩٠. ففي هذا المؤلف آراء تتجادل حول الماضي باعتباره تراثاً لا يُراد له أن يمسّ، أو آراء أخرى تقول إنه لابدّ من ترك الماضي كلية والاندفاع نحو الحاضر والمستقبل، فالاستغراق في الماضي لا يكوّن شخصية متجددة.

الماضي بكلّ ما فيه هو المؤيّد للبقاء وهو الطريق إلى التطور والنماء.. وأكبر اللعنات وأكثرها ضرراً أن تتوهّم الشخصية العربية التقليدية الرافضة للتجدد والانفتاح، والتوجه نحو المستقبل.. أنه بمقدورها العيش والصمود والتقدم حين تنادد مستقبل الآخرين وتنافسهم بماضيها.

إن الشخصية المتجددة، وهي تهجس بالمستقبل، والمستقبل وحده دراسةً، وتشخيصاً، وعملاً هو الخطو الذي سيقودها نحو التطور والتقدم؛ نقول هذا لأن التجديد لا يعني الفوضى، والتخبط، وجعل الحياة، كلّ الحياة، حقل تجارب، فالتاريخ أمام باصرتي الشخصية المتجددة تقرأ فيه تجارب الشعوب والأفراد في آنٍ معاً، والمعطيات التي أوصلت أوربا إلى ما هي عليه اليوم واضحة: العلم والعمل وكلاهما يحتاجان للتخطيط، أما الباصرة فهي مشدودة نحو المستقبل، والمعطيات التي جعلت اليابان والصين تلحقان بالحضارة وتناددان أهلها وتبزهم واضحة أيضاً ومحددة بـ: العلم والعمل. في الأول عقل، وفي الثاني فعل. وهذان البلدان (اليابان والصين) تعرّضا لحروب خلاصتها قتل، ودمار، ونهب، وحين استقلاّ، كنا نحن في مجتمعاتنا العربية نستقل أيضاً، ونخرج من حروب كانت خلاصتها: قتل، ودمار، ونهب.. هما، الصين واليابان، تقدّمتا بسبب الشخصية المتجددة، والذهنية المتجددة، ونحن تأخرنا بسبب الشخصية التقليدية والذهنية البدوية. الناس في اليابان والصين يتحدثون عن ابتكارات تخصّ الحياة في الكواكب، ونحن مازلنا ندير النقاش حول أسباب هزيمة المؤمنين في غزوة أحد.

الماضي حملٌ ثقيل، والراهن حمل ثقيل، والمستقبل يحتاج إلى سرعة، وافتكاك من كلّ المعوقات التي لا تؤمن به، الشخصية المتجددة الواعية لأهمية المستقبل هي وحدها التي تتخفّف من حمل الماضي، وتنهض بحمل الراهن عن طريق العلم والعمل، وبخُطا حثيثة وسريعة جداً.. كيما يتاح لها المجال بدراسات مستقبلية.

- التخطيط والمنهجية

ومن سمات الذهنية المتجددة الباحثة عن شخصية متجددة أن تخطط لمكانتها، وأدوارها، والأمكنة التي تريد رودها والوصول إليها؛ إنها ذهنية واعية للتخبطات التي أودت بالعقل العربي إلى المهالك، واللاجدوى حين دخل في السفسطة، وتأويل الكلام على الكلام، وجعل الكلام، والكلام وحده، أداة للتعبير عن مفاعيل العقل العربي. الأمر الذي جعل الشخصية العربية شخصية كلام، وبلاغة، وإنشاء، وإنشاء على الإنشاء.. كلّ هذا ربما كان مهماً في مرحلة من مراحل التاريخ؛ المجتمع اليوناني كان كذلك، لكنه ما لبث أن اهتم بالرياضيات، والتقنيات، وبناء الأساطيل، والهندسة.. حتى ليكاد يفزع المرء من كلّ هذه الاشتقاقات العمرانية المنتشرة اليوم في كلّ بقاع الدنيا والتي تعود إلى الحضارتين اليونانية والرومانية، هذه الحضارة نفسها وحين شعرت بتأخرها عادت، حين تقدّمنا، فبنت شخصيتها المتجددة، ونهلت من علوم الحضارة العربية وفق اختياراتٍ ممنهجة، وخطط مدروسة، لعلّة واحدة هي أنهم يريدون التقدم، بقولة أخرى لأنهم ما أرادوا أن يعيشوا خارج التاريخ، وما أعادهم إلى التاريخ إلا التخطيط والمنهج، أي العقل والعمل.

إن أهم ما تحتاج إليه الشخصية العربية المتجددة هو الخروج من الفوضوية، والخبط عشواء، فالمصادفات لا تبني الأفراد ولا المجتمعات، الأفراد الأقوياء، جسداً وعقلاً يبنون بالتخطيط، وفعاليتهم تظهرها العلوم التي تعلموها، والمجتمعات لا تتبدّى، ولا تظهر على غيرها سوى بالتخطيط[1]، وللتخطيط مراحل وأهداف إذ لابدّ من الإيمان بأن الراهن له مخططاته ومنهجيته، ورود المستقبل له مخططاته ومنهجيته.

---

(١) انظر: الخولي، يمنى طريف: أسطورة الإطار، كارل بوبر، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ٢٠٠٣.

وعندما تؤمن الشخصية المتجددة بالتخطيط والمنهجية فإن هذا يؤكد على أنها تماشي العلوم في أبرز خطواته التي لا ترسمها إلاّ الخطط والمنهجيات، وهذا يحتاج إلى إرادة، والشخصية المتجددة حين ندرسها ونكشف عن بياناتها نجد أنها شخصية سؤول، تشتق الأسئلة وعياً بالمشكلة، وتشتق الأسئلة لمعالجتها وحلّها.. وكلّ هذا يحتاج إلى إرادة متحلية بالعلم، وماضية في طريق العمل.

إن التخطيط لضبط إيقاع السلوك، عبر منظومة قيم، ومفهومات جديدة هو الذي يخلق شخصية متجددة، إن التخطيط لضبط إيقاع الأسرة بما يتلاءم وإيقاع الحياة وظروفها هو الذي يخلق أسرة قبولة على التجديد آخذة بالتغيير لأنه درب الخلاص، وإن التخطيط لمعرفة إيقاعات المجتمع بما يتلاءم مع حركة التاريخ، هو الذي يبقي مجتمعنا داخل الدورة الحضارية للبشرية.

- البرهان

قد تبدو مفردة البرهان هنا، مفردة فلسفية بعيدة عن روح السوسيولوجيا، ولكنها حين تغدو سلوكاً تؤدي مهمته في توضيح الذهنية المتجددة، فالعمل هنا، والسعي، والاجتهاد، والمنافسة كلُّها تشكّل برهاناً على دحض التواكل، والكسل، والشعور بالعجز.. فحين تتخذ الشخصية المتجددة من العقل صادياً ومحاوراً وموجهاً فهي عندئذٍ لا تقنع إلا بالبراهين، وشاهدها على الوقائع، والسلوكيات التي هي البرهان. الشخصية المتجددة غير مفتونة بالغيبيات، وغير مقيدة بها، فهي ليست بذات مرجعية عندها، مرجعيتها الأولى والأساس هي العقل (فكراً)، والعلم (تجريةً). النجاح والفشل يعودان إلى أغلاط في المقدمات، وطرائق العمل، وليس لمفسدات شيطانية. الغيبيات معوق

للعمل، ومعميات للعقل، ولهذا ما كان أمام الشخصية المتجددة إلاّ أن تفتكّ العمل والعقل من الغيبيات، وهما معاً البرهان الذي يؤكد أن قدرة المرء متفلتة من الغيبيات وآثارها مادام العقل يخطط، والعلم يعمل. والغيبيات والعلم والعقل ثالوث لا يجتمع قط، فحين تحضر الغيبيات وتصير لها مفاعليها يكون العلم والعقل حدّين مرفوعين، وحين يحضرا تصير الغيبيات حدّاً مرفوعاً. لقد وعت الشخصية المتجددة أن اللاعمل قاد إلى التواكلية، والكسل، والانطفاء والترمد، وأن اللاعقل قاد إلى الأمية، والجهل، والمرض، والتأخر المخزي، وأن غيابهما معاً جعل الشخصية العربية ترتمي في أحضان كاتبي الحجب، وضاربي المندل، وقارئي الكفّ، وأصحاب (خذ هذه.. انقعها واشرب ميتها)، وهؤلاء، لمن يظنّ أنهم قلة، كثرة، ويتكاثرون أيضاً[1]، ولديهم مفاعيل عجيبة تُفتح لهم بيوت الأثرياء، وقصور الحكّام، وأولي النعمة، تماماً مثلما هي القرى مفتوحة لهم يجولون فيها كما يشاؤون، والقرى يسكنها أكثر من نصف السكان في مجتمعاتنا وهي متروكة نهباً لهؤلاء.

- الثقة بالآخر

الشخصية المتجددة شخصية تتّسم بالروح العلمية القابلة للنقاش والحوار، والمراجعة، والتحقق، لذلك فهي على وعي كبير بأهمية الآخر، ودوره في تفعيل الجهد والعمل، فالثقة بالآخر هي نتيجة قناعة بأهمية العمل الجماعي، والتفكير الجماعي، والعقلية المؤسساتية، وأن الواقع، أيّ واقع، لا يقوم بشؤونه أفراد محدودون، أو فئة قليلة، وأن هذا الواقع كبير إلى الحدّ الذي يتسع إلى المجتمع، وأن روح المنافسة،

---

(١) قد لا يوافق الكثيرون أن كاتبي الحجب وضاربي المندل، كثرة، ولكن ما لا نختلف عليه أن تأثيرهم في المجتمع كبير.

والنجاح المتولّد عن النجاح هما الطريق لبناء المجتمع، وليس الكيدية، والحسد، والأضغان، والاتكالية، إن روح المنافسة هي التي تستخرج من الذات المتجددة جهوداً تبتكر وتنجز، والنجاح يوصل إلى الثقة ليس بالنفس وحسب، وإنما بالآخرين أيضاً، لأن الآخرين (المجتمع) هم المرآة التي يتراءى فيها هذا النجاح.

الشخصية التقليدية شخصية شكاكّة، مترددة، لا ثقة لها بالآخرين لأنها هي أصلاً عاجزة عن بناء ثقة داخلية خاصة بها، ولذلك فهي شخصية غير منجزة، وغير ناجحة، ترددها وعدم ثقتها بنفسها يقودانها من إحباطٍ إلى إحباط، ومن تراجع إلى تراجع، ومن دوران حول الذات إلى دوران داخل الذات؛ في حين أن الشخصية المتجددة، وإن صادفتها عقبات أو معوقات، فهي قادرة ـ لعلة الثقة العالية بقدراتها وتعاونها مع الآخرين ـ على تجاوز هذه العقبات وتفاديها.. وإذا ما صادفها إحباط أو تراجع، أو إذا ما تعرضت إلى إخفاق.. فإنه يكون مدعاة إلى إعادة التخطيط، وضبط المنهجية، وإثارة الأسئلة وكشف الأسباب التي أدّت إلى الإخفاق.. وهذا لا يتم إلاّ لكونها نمّت ثقتها بقدراتها من جهة، ونمّت علاقات تعاونية مع الآخرين كي يكونوا إلى جانبها في المواقف والحالات المعوقة من جهة ثانية.

إن الثقة بالآخر هي التي تزرع التقدير داخل الذات اعترافاً بجهد الآخرين، واهتماماً بما يقومون به من أدوار وإن كانت بسيطة، لأن هذه الأدوار هي جزء من دورة، هي جزء من عمل جماعي، نلحظ في لاعب كرة القدم، على سبيل المثال، أن هناك عدداً من المشرفين على شؤون اللاعبين، لا دور لهم سوى أن يقدّموا حذاءً جديداً للاعب بدلاً من حذاء لم يساعده على اللعب الجيد، وأنهم يقومون بشدّ خيوط هذا الحذاء للاعب على مرأى من الجميع، أو أنهم يقدمون لهم الماء، أو المناشف، أو

يعيدون إليهم الكرات.. الخ. هؤلاء رجال، ودارسون، ولهم كما نقول (شوارب ولحى) وهم لا يخجلون من هذا العمل لأنه مهنتهم، ولأن ثقتهم بأنفسهم كبيرة وهم يؤدونه، ولأن الآخرين ينظرون إليهم بكلّ التقدير والاحترام، ولأن الآخرين أيضاً يعرفون أنهم يقومون بإكمال دائرة العمل، ولولا هذا الإكمال لكان العمل ناقصاً، وفي أمور الكرة أيضاً، هناك أعمال مخفية لا ندركها ونحن نتمتع بمشاهدة اللعب، ومنها مثلاً أن هناك فريقاً كاملاً في الأندية تعمل كل مجموعة منه على القيام بعمل معين، فكأن ترى مجموعة خاصة من هذا الفريق مهمتها الأساسية هي أن تقوم بإعداد حقيبة كل لاعب على حدة.. إعداد الأحذية، والجوارب، والكنزات، والسراويل.. الخ، عند هذه النقطة تنتهي مهمتها، ومجموعة أخرى مهمتها طي الملابس وإعدادها بالشكل اللائق، وأخرى كي الثياب.. الخ. كذلك الأمر يحدث في دور الأزياء، وفي المعامل، وأفران الخبز. إن النجاح في هذه المهمات والأعمال، التي تبدو بسيطة، لا يتمّ إلاّ بتغذية حقيقية نابعة من ثقتين، ثقة بالنفس، وثقة بالآخرين.

ومن يدخل إلى المعامل الكبرى سيرى ما هو أكثر دهشة، فهناك رجال، ونساء في معامل العطور مثلاً مهمتهم الأساسية، وبعد أن تتم عمليات تركيب العطور ومزجها، هي أن يحكموا على جودة وتميّز العطر الجديد عن طريق الشم، فالشم هو الذي يعطي الإشارة النهائية لإنجاز العملية كلياً.. وقبل هذه المرحلة يكون الرسام (مصمّم القوارير)، وخبير الزجاج، وخبير سدادات القوارير، وخبير العبوات الكرتونية أو غير الكرتونية، ومصمم علب القوارير.. والكيميائي.. والمزّاج.. الخ؛ كلهم قد تعاونوا لإنجاز عطرٍ جديد له خاصية جديدة؛ مثل هذا العمل لا يتم إلا بالثقة، والثقة بالآخرين، وكلاهما، الثقة بالنفس

والثقة بالآخر، هما من يتقبل الحوار، والنقاش، وإعادة النظر والمراجعة، على نحوٍ متعاون للنهوض بالأعباء التي تعود مرجعيتها إلى الشخصية الجمعية، والعقل الجمعي، والعمل الجماعي؛ فتفكير الشخصية المتجددة يستدعي التفاكر (أي التعارف) ويستبعد التاكر (أي التجاهل المتبادل)، «لعلَّ التعارف أو التفاكر يحلّ محل هذا التاكر أو التجاهل العربي الثقافي الذي أنتج لنا هذا اللون القائم من التعادي الغبي بين الذات وبين الآخر كذات»[1].

- القبول على العلم ومنجزاته

الشخصية المتجددة، ليست سمة آتية من الفراغ.. إنها نتاج لقراءة الماضي، والواقع، إنها نتاج لقراءة أحوال الأسرة، وأحوال المجتمع، إنها ليست ميلاً أو رغبة، وإنما هي قناعة واتجاه مرجعيتهما الأساسية العلم.

الشخصية المتجددة لم تقبل بالتجديد إلاّ لأنها قارئة للماضي، مدركة لأسباب تقدمه، وإخفاقه، وقارئة للراهن ومدركة لأسباب تخلفه وركوده، وهي على صلة مهمة مع الآخر، حواراً، وقراءة، وتعارفاً، ومثاقفة. وإن لم تكن على صلة فإنها محتشدة بالطموح لكي تحاور الآخر، وتقرأ في معطياته، وتتعرف طرقه ودروبه التي سلكها وقد مكّنته من النجاح والوصول إلى الرتبة الحضارية التي يعيشها.

الشخصية المتجددة شغوف بالعلم، وعارفة بقدراته، وبالأدوار التي لعبها في حياة الأمم والشعوب المتحضرة.. لهذا فهي قبول على العلم، متعطشة لمعرفة أسرار التكنولوجيات ومعطيات التقنيات، إنها ذات سائلة، فاحصة، مدققة، لديها رغبة جامحة في التجريب والاختبار،

---

(١) خليل، خليل أحمد: نقد العقل السحري/قراءة في تراث الثقافة الشعبية العربية، م.س، ص٩.

ولديها عزيمة كبيرة على العمل، وثقة بالنفس.. عادة ما تقودها إلى النجاح.

إن تنمية الروح العلمية لدى الأفراد من أصعب الأمور وأشقّها على المجتمعات، ومنها المجتمعات العربية، لأنها تحتاج إلى إعداد وتأهيل طويلين للتعامل مع مقتضيات العلوم، ولأنها تحتاج في الآن نفسه إلى اقتلاع الروح التلقينية السائدة في المناهج من جهة ثانية. ثمّ لابدًّ من إيجاد مؤيدات اجتماعية لنتائج العلوم؛ لهذا فإن الفرق كبير وحاسم ما بين الشخصية التقليدية النافرة من العلم، المتخففة من حمولته، والشخصية المتجددة الباحثة عن العلم والمؤيدة لنتائجه، فالشخصية التقليدية ترى بعين لا تعرف التقدير أو الاحترام لأصحاب الحرف والصناعات والمهن اليدوية، إنها تنظر إليهم وقد جرّدتهم من مهاراتهم، وحذقهم، وأدوارهم الاجتماعية، فهم، في نظرها، أهل ضعف. في حين أن الشخصية المتجددة تعدّ هؤلاء الأرضية الصلبة لأي تقدم وأي تطور قادم، لأنه من دون هذه العتبات، وهذه الأولانيات لن يكون هناك تقدم وتطور.

والشخصية المتجددة شديدة التوق لمعرفة كلّ جديد، وكلّ منجز في مجال اهتمامها، فهي شخصية ديناميكية لا تركن لنهاية أو خاتمة، لقناعتها بأن العلوم، والاشتغال عليها بالسؤال والبحث، قادرة على الاشتقاق والابتكار الدائمين، وهي شخصية نهوم للمطالعة والمعرفة.

صحيح أن وجود شخصية متجددة داخل المجتمع أمرٌ حيوي ومهم وعليه تعويل كبير في النتائج والمعطيات، ولكن الصحيح أيضاً أن يقوم المجتمع بتهيئة المناخ الاجتماعي العام المؤمن بدور العلم، وتوفير مستلزمات العلم والبحث العلمي، كي تصير الشخصية المتجددة سمة لغالبية أفراد المجتمع من ناحية، ولكي يصير المجتمع العربي جهة صاحبة جهد في البحث العلمي. وسوف نفصّل في هذا الحديث عندما

نقف عند صفات المجتمع التقليدي، والمجتمع المتجدد، ومعوقات الأول، ومتطلبات الثاني.

- الميل إلى الديمقراطية

الشخصية المتجددة نتاج للشخصية المستبدة، وهي نقيضها، أو أنها اشتقاقها الآخر وقد عرف مساوئ الشخصية الاستبدادية، ووعى معطياتها في السيطرة، والتشدّد في الرأي، والأنانية، والاستحواذية، والشكّ في الآخر، وعدم احترام رأيه، أو تقدير فعله.

هنا، وفي سلوك الشخصية المتجددة، نجد الحوار، وتبادل الرأي، وقبول الآخر، والحوار معه، ليس من أجل الاستبداد بالرأي أو فرضه، وإنما من أجل الوصول إلى رأي مشترك فيه فائدة أكبر، وقدرة على الوصول بأسهل الطرق وأيسرها. لدى الشخصية المتجددة الباحثة عن المعرفة، والطرائق، وأسرار التكنولوجيا، ومعطيات العلوم.. ساحة واسعة لقبول الآراء كيما تتصادى وتتحاور، كيما تتلاقى وتختلف في آنٍ معاً. والشخصية المتجددة، لأنها متجددة، لا دوائر مغلقة لديها أو عليها، ولا دروب تفضي إلى الحيطان أو الحفائر، وليست دعية، ولا مفاخرة، أو ميالة إلى التنافش، كما أنها ليست استعراضية ميالة إلى التصايح، إنها شخصية مستعدة، ومعدّة لقبول الرأي الآخر، وجهد الآخر ومعطياته، وهي «إرادة المرء في المزج بين الفكر العقلاني، والحرية الشخصية والهوية الثقافية»[1]. فالفكر العقلاني هو الذي يرى ويشخّص أبعاد الحرية الشخصية ودورها في التماسك، والعطاء، وهو أيضاً الذي يعي كيفية الحفاظ على الهوية الثقافية العصية على الإذابة والمحو. إنها لا تقول بأن ما تقوم به هو نتاج عقلها (العقل

---

(١) تورين، آلان: ما هي الديمقراطية، ترجمة حسن قبيسي، دار الساقي، بيروت، ١٩٥٥، ط١، ص٢٤.

الواحد) وإنما هو جهد في جهود، والنتائج التي تصل إليها ليست لها وحدها؛ إنما هي إنجاز عقول عديدة، ومراحل زمنية عديدة، فهي، أي الشخصية المتجددة، لم تكن سوى حلقة وصل لاستكمال معطى ما.

لا ميل لدى الشخصية المتجددة للغطرسة، أو الاستبداد بالرأي أو الفعل تجاه الآخرين، ولا استئثار بالمعلومة أو احتكار لها، كلّ الآراء، والأفكار، والمعطيات لديها قابلة للنقاش والحوار من أجل الفهم، والمضايفة، وإرساء قواعد العلم.

- قدرة الإنسان

تفيدنا قراءات علم الأنثربولوجية أن الإنسان سيرورة طويلة من التطور امتدت على أزمنة متراخية حتى صارت إلى الصيرورة التي نعرف الإنسان عليها اليوم. في البداية كانت قدرة الإنسان في يديه وعضلاته، [قدرات على الصيد، ومواجهة الطبيعة، ومواجهة الوحوش،..] ثمّ صارت إلى قدرات عضلية وعقلية، ثم غدت عقلية، ثم باتت منجزات عقلية..

الشخصية المتجددة ذات قناعة بأن لدى الإنسان قدرة وطاقة، ولديه آليات تفكير تمكّنه من الاستخدام الأمثل للقدرة والطاقة، لذلك فهنا لا قدرية ساطية على أفعال الإنسان، ولا مرجعية لنتائج عمله عائدة إلى قدرية متسلطة الهدف منها تبرير السلوك الاجتماعي أو الفعل الاجتماعي، فالقدرية تكون عادة في أفعال وحادثات هي خارج الفعل البشري، وإن كانت دائرة في حساباته. فارتجافات الطبيعة (الزلازل، الفيضانات، الأوبئة..) كلّها أفعال وحادثات هي خارج الفعل البشري، ولكن الإنسان يتبصر بها، ويعدّ العدة لمواجهتها.. هنا توجد قدرية في الحدثان؛ في الموجودية.. أما الفعل البشري، والسلوك البشري، واجتماعية الإنسان فليست قدرية وإنما هي نتاج آلية تفكير، وقناعة في القبول

والاستعداد؛ بقولة أخرى إن الشخصية المتجددة لا تجعل لأفعالها مرجعية مثل (المكتوب على الجبين لازم تشوفو العين)، فالفشل والإخفاق والرسوب.. نتائج لم تحدث لأن (المكتوب على الجبين لازم تشوفو العين) وإنما لأن الإعداد كان ضعيفاً، والقراءات ضحلة، والإرادة هشة، والعمل قليل وباهت؛ والنجاح أو التقدم لم يأتِ لأن مشيئة علوية أرادت ذلك، وإنما لأن الإعداد، والعمل، والقراءة.. جهود قادت إليهما.

إن في إسناد كلّ عمل إلى القدرية المجهولة محاولةً لضرب عزيمة الإنسان، وإعاقةً لتقدمه، وذماً لفعله كيما لا يتقدم، وكيما لا يجتهد أصلاً؛ إن القدرية، واتخاذها مرجعية، وعدم فهمها على أنها قدرة علوية خارج فضاء الفعل البشري، يحجُم دور الإنسان، ويلغي فعاليته، ويضع فعله في مدار التصغير والتسفيه، إذ لابدَّ للفعل البشري، أيّ فعل، من سلطان، والسلطان في عرف الشخصية المتجددة هو العلم والعمل، أي العقل والفعل.

- التوجّه إلى العمل والإنجاز

إن أميز ما يميّز الشخصية المتجددة، ويضع الفارق بينها وبين الشخصية التقليدية هو قابليتها للعمل والإنجاز، وحماستها غير المتناهية للعمل والإنجاز، وقناعتها بأن العمل والإنجاز هما من يكفل الموجودية والاعتبار، والمكانة والأهمية للمجتمع العربي، وهي على قناعة أيضاً أنه من دون العمل والإنجاز لا حضور للأفراد والمجتمعات في مدونة الحضارة والعمران، دربان يقودان إلى الحضارة هما: العمل بأسباب العلم ونتائجه، والميل إلى المناددة بالإنجازات الخلاقة.

الشخصية المتجددة شديدة المحاسبة لذاتها عن ما أنجزته، وما لم تنجزه، وهي شديدة الحرص على سؤال مؤرق دائم النهوض والبدو وهو

يتمثل في (ماذا أنجزت، وكيف؟) و(إلى أين تسير؟ وبمصاحبة ماذا؟). والعمل والإنجاز اللذان قامت بهما في اليوم الماضي باتا على ذمة ذلك اليوم، فاليوم الجديد، في قناعتها، يحتاج إلى عمل وإنجاز جديدين. واليوم الذي لا يتمّ فيه عمل أو إنجاز هو يوم عليها لا لها، وهو يوم معوق للعمل والإنجاز لا دافع نحوهما، ولابدَّ من تعويضه بيوم آخر ممتلئ.

والشخصية المتجددة صاحبة نداء طويل بضرورة تغيير أنماط السلوك، والعادات، والتقاليد، والأعراف المحبطة للعمل، لأن متطلبات الحضارة في أي زمن وعصر هي متطلبات علوق بالعمل، وهي تدرك أن المدونات الكبرى للعلوم والآداب والفنون، والوصايا الكبرى، والمنجزات الحضارية الكبرى كلّها أخذت من مشاغل العقل الكثير، وأعطت العمل أولوية أولى.

ومن طباع الشخصية المتجددة أنها نافرة من الروتين وعادات البيروقراطية التي تجعل من التعاون مع الآخرين وخدمتهم فعلاً مكروهاً، فهي أميل إلى سرعة الإنجاز والنهوض بالعمل، والابتعاد عن لوثة المراكمات والإرجاء، وقولة الموظفين المتعارف عليها (تعال بكرا) التي تلخّص أفاعيل الذهنية التقليدية المنتجة للشخصية التقليدية.

فالغد (بكرا) في عرف الشخصية التقليدية، كائن خرافي مشدود إلى الغيبيّة، بمقدوره أن ينهض بواجباته وواجبات يومه المنصرم، وهي، أي هذه الشخصية، لا تعدّ خطة، أو منهجية من أجل متطلبات الغد، وإنما تعتمد على قولة العامة (بكرا الله يفرجها) تماماً مثلما قرأنا شعارات كتبت على الحيطان، حين قدمت الجيوش الغازية للعراق تقول: «جيوش البغي جاءت.. اللهم عليك بها»[1] فالجهد المبذول هنا هو الدعاء،

---

(١) خليل، خليل أحمد: سوسيولوجيا الجمهور السياسي الديني في الشرق الأوسط المعاصر، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ٢٠٠٥.

أما الفعل فهو مرفوع إلى قدرة غيبية غير مدركة وإن كانت مهيمنة على التفكير والسلوك في آنٍ معاً.

ثالثاً: الشخصية الجمعية (التقليدية والمتجدّدة معاً):

مما لاشكّ فيه أن المجتمعات حين تتراجع تراتبيتها في سلّم الحضارة، تصير مجتمعات متقبلة لثقافات أخرى، راضية بالقيم الجديدة، آخذة بالكثير من أنماط السلوك، والعادات، والتقاليد.. فالمجتمعات الصاعدة حضارياً ذات سطوة في التأثير، بحيث تغدو أشبه بالمرآة التي تريد المجتمعات الأخرى رؤية نفسها فيها طلباً للرضا والمكانة، وهذا التأثير لا يصيب العادات، والتقاليد، وأنماط السلوك، فقط، وإنما يصيب آليات التفكير.. فيخلق ذهنية أخرى، ذهنية لا يمكن وصفها إلا أنها ذهنية قبولة بالتأثير، راضية به، قانعة بأدواره ونتائجه الاجتماعية[1]. هي أصلاً، ذهنية تقليدية مؤيّدة للعادات والتقاليد والأعراف الشائعة في المجتمع وحريصة عليها، غير أنها وبسبب الانتقادات الكثيرة لآليات التفكير، وأنماط السلوك، وأوضاع التخلف التي يعيشها المجتمع، واستجاباتها المباشرة للتأثر.. تغدو ذهنية ليست جديدة، ولا متجددة، وإنما ذهنية جمعية تجمع ما بين ذهنيتين: ذهنية تقليدية، وأخرى جديدة، ذهنية لا تفرّط بالماضي لهيمنته عليها وقداسته عندها من جهة، وذهنية قابلة للتأثر واستقبال عادات، وتقاليد، وأنماط سلوكية جديدة من جهة أخرى.

هذه الذهنية، وبسبب تركيبتها، لا يمكن رصد سلوكها، أو تبويبه في جدولة واحدة، كما لا يمكن الاطمئنان إلى آليات تفكيرها.. فهي ذهنية قديمة، تقليدية.. تحافظ على مجتمع محتشد بعادات وتقاليد

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، م.س.

وأعراف وتصورات ما عادت قادرة على مواكبة العصر وتلبية متطلباته واحتياجات أهله، وقانعة بمنظومة قيمه القديمة طلباً للسمعة، والذكر الحميد، والصيت والجاه، لكنها في الوقت نفسه تحاول الأخذ بمعطيات الحضارة الجديدة.

إنها ذهنية جمعية، آليات التفكير لديها موجهة نحو خلق شخصية جمعية أيضاً، شخصية أولى لا تتنكر للماضي، لأنها هي نتاجه من جهة، ولأن للماضي هيمنة وسطوة باديتين في المجتمع من جهة أخرى. وشخصية ثانية لا ترفض معطيات الحاضر طلباً للحاق بالتقدم.

مثل هذه التركيبة الثنائية يلحظها الدارس في العائلة الكبيرة.. ففي رأس العائلة يوجد الجّد بلباسه القديم، وعاداته، وتقاليده القديمة، كما يوجد الأب الذي انسلخ قليلاً عن أبيه (الجدّ) فتخلّى عن الزي في الثياب، وترك الكثير من العادات والتقاليد القديمة، ويوجد الأولاد الذين اتسع الفارق بينهم وبين الجدّ في العادات، والتقاليد، والأعراف، والتصورات، لا بل إنهم باتوا يعملون وفق منظومة قيم خاصة بهم تختلف كلّ الاختلاف عن منظومة القيم التي يعمل بموجبها الجدّ.. لهذا نجد الانتقادات والمواجهات والملاحظات كثيرة وعديدة، ومتبادلة بين طرفي قوس العائلة الكبيرة تصل في بعض الأحيان ليس إلى عدم الرضا، وإنما إلى الخصومة والعدائية، يتجلّى ذلك في مظهريات السلوك، والأخذ بالعادات الجديدة، والتخلي عن العادات القديمة.. كتغيير الأزياء، والأطعمة، والهوايات على سبيل المثال.

في مثل هذه العائلة العربية الكبيرة نجد تشخيصاً اجتماعياً واضحاً لآليات التفكير العلوق بالماضوية[1]، والآخذة بأطراف الراهن في آنٍ معاً. في مثل هذه العائلة نجد على سبيل التمثيل، ربابة الجدّ، وقيثارة الحفيد،

---

(١) بركات، حليم: المجتمع العربي المعاصر، م.س.

واللباس الطويل جداً للجدّة، واللباس القصير جداً للحفيدة، والأطعمة التقليدية والهمبرغر. كما نجد البئر والدلاء، وحاكورة الدار، وأجهزة استخدام الماء البارد والساخن في آنٍ معاً، والعربة الخشبية، عربة الجرّ والبغل، وسيارة المرسيدس، ومحماس القهوة الحديدي القديم، ومطحنة القهوة الحديثة.. الخ.

هذه الثنائية الاجتماعية، أعني ثنائية الذهنية (تقليدية ومتحضرة) وثنائية الشخصية (تقليدية ومتجددة).. هي ثنائية أكثر خطورة على المجتمع من أيّ ذهنية أخرى، ذلك لأن الذهنية التقليدية، أو الذهنية البدوية، هي ذهنية منسجمة مع نفسها، لا تردّد أو حيرة في سلوكها من حيث إيمانها وقناعتها بالعادات والتقاليد الراسخة لديها.. والذهنية المتحضرة.. هي ذهنية واضحة في توجهها ومعطياتها تريد الخلاص من الإرث الماضي لأنه نتاج مرحلة قديمة ولأن الاستغراق في الماضي طي للحاضر ونسيان للمستقبل.. هي واضحة في تبنيها للمعطيات الجديدة، وواضحة في حماستها لجعلها أنماطاً سلوكية تعيشها؛ الخطورة هي في هذه الشخصية الجمعية، فهي شخصية مشدودة إلى قطبين قويين جداً في التأثير والشدّ، القطب الأول: الماضوية التي يتمسك بها الكثيرون لأنها هي الحافظة لتاريخ الأجداد وأمجادهم، وهي المجسّدة لعاداتهم وتقاليدهم وأعرافهم وقيمهم، والحارسة للهوية وخصائصها، .. والقطب الثاني: المستقبل الذي يشدّها إليه من أجل المشاركة في الإسهام الحضاري. ولكلّ من القطبين حججه ومؤيداته وجواذبه، والشخصية الجمعية أشبه بالكرة التي تستجيب للفعل وردّ الفعل في آنٍ معاً. إنها شخصية حائرة، متردّدة، غير قادرة على حسم خياراتها وقناعاتها في جهة واحدة.. ولعلّ المثال من حياتنا الاجتماعية يوضح لنا مثل هذه الحيرة، ويبدي خطورة السلوك الاجتماعي في نكوصاته المتعددة التي تنوس بين

الاستجابة والقناعة القديمتين، وبين الاستجابة الجديدة والقناعة الجديدة.. إننا نلحظ أن الكثير من الفتيات وهنّ في عمر يتراوح ما بين (١٣ و٢٠) سنة.. يجربن أساليب وأنماطاً عديدة للسلوك، بعضهن يبدين ميلاً لتقليد الأمهات فترة من الزمن (هي فترة علوق الفتاة بأمها من حيث التقليد، والتشبّه) فيلبسن الحجاب إن كانت الأمهات يلبسنه، ويلبسن الملابس الطويلة (الجلباب) إن كانت الأم تلبسها.. لكن هذه الفترة لا تستمر طويلاً، فسرعان ما تخلع الفتاة هذه الملابس، وترمي تقليدها لأمها وراء ظهرها إذا ما أحسّت أن الزواج لن يأتي وهي ترتدي مثل هذه الملابس التقليدية، أو أنها تسارع إلى ارتداء هذه الملابس التقليدية إذا ما رأت أن توجّه المجتمع يؤيّد الفتيات المحجبات.. مثل هذه الحيرة في السلوك الاجتماعي، هي حيرة مولّدة عن الذهنية الجمعية، وهي حيرة تعبّر عن تردّد الشخصية الجمعية بين الأخذ بما هو ماضوي في النسب والمرجعية، وبين الأخذ بما هو حديث في التطلع والقصد «فالناس الذين تعودوا على قيم معينة صعب عليهم بعد ذلك أن يتركوها دفعةً واحدة»[1].

إن الخطر الاجتماعي البادي في تمظهرات الشخصية الجمعية هو أنها شخصية فردية. تعرف الماضي وتقدره فلا تستطيع الفكاك منه، وتعرف متطلبات الحاضر، فتعمل لأجلها ولكن ببطء شديد. إنها شخصية تميل إلى السكونية والثبات أكثر من ميلها إلى المغايرة السريعة.. لأن سطوة الماضي عليها كبيرة، إنها شخصية قطعت نصف الشوط ثمّ توقفت؛ح لذلك فهي بحاجة إلى تعزيز اجتماعي لمغادرة بنيتها الاجتماعية بوصفها فرداً له كيانه، واستقلاليته، وأفكاره، لا ذاتاً لها ارتباطاتها العاطفية والانفعالية داخل العائلة الكبيرة الممتدة، وداخل

---

(١) الوردي، علي: دراسة في طبيعة المجتمع العراقي، المكتبة الحيدرية، بدون مكان للنشر، بدون تاريخ.

عالم العادات والتقاليد والأعراف والتصورات؛ فخلق الشخصية الفردية عن طريق التغذية الاجتماعية لسلوك الشخصية المتجددة هو الذي بمقدوره مغالبة البنية الاجتماعية الصلدة والقوية داخل المجتمعات العربية، والتي تقوم على مفهوم الأبوية، ومفهوم المرجعيات للعادات والتقاليد والأعراف والتصورات، إنها الشخصية الاجتماعية التي يعوّل عليها في كسر هذه البنية الاجتماعية، لا التوليف معها، لأن التوليف يجعل من الشخصية كائناً مقهوراً أمام سطوة هذه البنية الاجتماعية التي جعلت من الأبوية اقتداءً، ومن الماضي منهاجاً لها في الحياة تسير في دروبه وتستعيد طرائقه من أجل الوصول إلى النهايات الآمنة.

الفصل الرابع

سوسيولوجيا المجتمع العربي

(الأطوار)

أولاً: الأبعاد التاريخية (الثقافية ـ الفكرية).

ثانياً: الأبعاد التاريخية (البنية الاجتماعية والفكر الديني):

- المجتمع البدوي.
- المجتمع الحضري.

سوسيولوجيا المجتمع العربي
(الأطوار)

أولاً: الأبعاد التاريخية (الثقافية، الفكرية)

إن قراءة التاريخ العربي زمنياً، وفكرياً، وروحياً، في أدواره الحضارية الأولى، تمنحنا معرفة سوسيولوجية «كونها علم العلاقات الاجتماعية الذي يخضع لمنهجية وتقنيات محددة»[1] مهمّة للإحاطة بالبنية الفكرية، والاجتماعية، والثقافية، ومنظومة القيم التي انطلق منها المجتمع العربي نحو العالم (الآخر) من جهة، والتي انغلق عليها وانكمش (دون الآخر) من جهةٍ ثانية.

ونعني بالقراءة الزمنية أولاً، القرون الخمسة البادئة بظهور الدين الإسلامي، وقيام الدولة الإسلامية بعد فتح مكة، واستتباب منظومة الفكر، ومنظومة القيم، وتحديد المواضعات الاجتماعية، والتوجهات الفردية والجماعية من جهة، والأهداف والمقاصد الداخلية والخارجية من جهةٍ ثانية، وانتهاءً بالقرن الثاني عشر الميلادي.

ونعني، ثانياً، بالقراءة الفكرية.. التمازج الثقافي والفكري الواسعين (تأثر وتأثير) مع الشعوب والحضارات الإنسانية الأخرى من حيث نشر الأفكار والقيم الإسلامية، والأخذ بقيم المجتمعات

---

(١) معتوق، فردريك: تطور الفكر السوسيولوجي العربي، منشورات جروس بروس، طرابلس، لبنان، ١٩٨٨، ص٩.

والحضارات الأخرى وعلومها كالرياضيات، والفلسفة، والمنطق، والفلك، والكيمياء، والهندسة، والطب، والأدب.

ونعني، **ثالثاً**، بالقراءة الروحية.. اتصال الدين الإسلامي بمعطيات الأديان الأخرى، الرسالات السماوية (اليهودية والمسيحية)، والتوحيدية (الصابئة)، والوثنية على اختلاف معتقداتها، بحيث تمّت صلات مهمة للتأثير والتأثر الروحيين.

ونعني، **أخيراً**، بالحضارية، تلك المساهمات، والابتكارات، والاشتقاقات الجديدة التي قدّمتها الحضارة الإسلامية (عامةً) والعبقرية الإسلامية (خاصةً) للبشرية في مجالات واسعة من علوم الطب، والفلك، والجغرافية، والهندسة، والفلسفة، والمنطق، والفقه، والتشريع، والتأويل والتفسير، والتاريخ، والكيمياء، والعلوم الطبيعية، والأدب.

وقد قدّمت الحضارة الإسلامية نفسها، في هذه القرون الخمسة، بدءاً من القرن السابع، وحتى القرن الثاني عشر الميلادي، عبر معطياتها الفكرية، والثقافية، والدينية والقيمية.. من خلال:

١. **اللغة:** فقد اعتمدت الحضارة الإسلامية، على الرغم من امتدادها الواسع من خرسان شرقاً، وحتى أقصى المغرب غرباً، في تقديم علومها، ومعطياتها الحضارية على اللغة العربية، فكانت هي لغة التأليف والكتابة، كما كانت هي لغة العلوم والمصطلحات، مع أن العهود الإسلامية، عهود الحكم كلّها، لم تلغِ اللغات، واللهجات الأخرى المتداولة اجتماعياً داخل المجتمعات التي وصل إليها الفتح الإسلامي، بل تركتها قائمة، يتبدى ذلك في البلاد الفارسية، والهندية، والصينية، والإفريقية.. وبذلك حفظت للناس خيارهم في لغاتهم ولهجاتهم فيما يخصّ تلبية حاجاتهم واتصالاتهم وعاداتهم، ولم تنازعهم عليها، لكن في مجال التعبير الأصلي للتأليف والكتابة والإبداع العلمي والأدبي فقد كانت

اللغة العربية هي لغة التعبير، والنقاش، والمناظرات، والحوار، في أهمّ الأمكنة العلمية آنذاك كـ: المساجد، والمدارس، والحوزات، وبيوت الحكمة، وحلقات العلم والذكر الخاصة، وفي القصور، وعلى الرغم من تراجع الحضارة العربية بعد هذه القرون الخمسة، فإن الكثير من هذه الشعوب (الفرس مثلاً) ظلّت تعبّر عن ثقافتها وفكرها وعلومها باللغة العربية. فقد اكتسبت اللغة العربية قداسةً في تعلمها، وحفظها، وتنميتها بوصفها لغة القرآن الكريم.

وما من أحد ينكر تجليات اللغة العربية وقدراتها في استيعاب علوم الشعوب الأخرى، ومعتقداتها، وأفكارها، ومعطياتها الحضارية عامةً.. كالحضارة الفارسية، والهندية، واليونانية، والرومانية، والصينية.. ويشير إلى ذلك، دونما مواربة، كثرة المؤلفات الثمينة التي كتبها العلماء، والمفكرون والأدباء الإسلاميون (على اختلاف انتماءاتهم العرقية)، من جهة، والمؤلفات الثمينة التي نقلوها عن اللغات الأخرى تقريباً فاق التوقع والتصوّر في كثير من الأحيان، من جهةٍ ثانية. وما كان ذلك ليتمّ (أي الترجمة) لولا أن قُيّض لها عقول نابهة في الفكر والسياسة معاً، في الفكر: حيث نبّه أهلوه إلى أهمية هذه المؤلفات ودورها في النهوض بأركان الحضارات السابقة على الحضارة الإسلامية من جهة، وأهميتها في حياة الناس من جهةٍ ثانية، وفذاذتها في تطوير معطيات العقل وتنميته من جهة ثالثة. وفي السياسة يتبدّى الدور الكبير الذي قام حاكم مثل المأمون الذي قرّب إليه العلماء والمفكرين وأهل الأدب، وأنشأ بيت الحكمة في بغداد، وشجّع على الترجمة، وأجزى في العطاء والمنح للقائمين عليها، وأبدى كلّ وجوه التكريم لهم، فقرّبهم منه حتى باتوا من خاصته وجماعته المحظيين، إذاً التطور الحضاري يستدعي تطوراً في اللغة، فلا «تميّز حضاري من دون تميّز لغوي، فاللغة

هي البوتقة التي تُصهر فيها الحضارة»[1].

٢ـ **الروح الإسلامية:** لقد صُبغت هذه الفترة التاريخية من العطاء والنشاط الفكريين، والقبول على العلوم بالروح الإسلامية ليس في مجال التفسير، والشرح والتأويل والقراءات الدينية، والاجتهاد، والفقه، والقضاء والإفتاء، وإنما بعض المواضعات والأفكار الفلسفية حيّدت لأنها قد تحدث إرباكاً ما في القناعات الإسلامية التي استتبت وباتت قارة في الأذهان والمعطيات الاجتماعية كسلوك أيضاً. مثل النقاشات التي دارت في جلّ مجالات (الميتافيزيك)، وشيوع الروح الإسلامية والقيم الإسلامية، لم تلغِ خصوصية وأفكار الأديان الأخرى (اليهودية، والمسيحية) فهي لم تتدخل في عادات أهلها وتقاليدهم ومعتقداتهم الدينية، ومواسمهم الاجتماعية، وطقوسهم الأسرية والدينية معاً، وإنما جعلت من الطابع العام للمجتمع طابعاً إسلامياً تسوده الروح الإسلامية، وتتبدّى فيه البيئة الإسلامية معطىً فكرياً وسلوكاً اجتماعياً.

٣ ـ **الروح العالمية:** اتصفت الحضارة الإسلامية بأنها ذات طابع كوني، وعالمي، فهي رسالة ومعطى إنساني، لم تخصّ شعباً من الشعب، ولا فئة من الفئات، ولا حيّزاً جغرافياً بعينه، إنها رسالة شمولية تشمل الكون بكليّته، والناس بكليتهم، ولذلك كانت العلوم، والأفكار، والأهداف، والقيم.. منهجاً لا يخصّ مكاناً جغرافياً خاصاً، أو شعباً محدّداً، أو زمناً موقوفاً.. بل إن علومها، وأفكارها، وتوجهاتها (كرسالة سماوية) استفادت منها شعوبٌ وحضارات أخرى لم تنتمِ للإسلام، وهذا هو شأن عالمية العلوم، عالمية الرسالات، عالمية المقاصد والأهداف.. فالإنسان هو الهدف والغاية في آنٍ معاً، والفتوحات الإسلامية كانت غايتها ليس الاستحواذ على الأراضي، ونهب الخيرات، وإفقار

---

(١) معتوق، فردريك: تطور الفكر السوسيولوجي العربي، م‌س، ص٢١.

الناس.. وإنما نشر الشريعة الإسلامية في آنٍ معاً[1].

٤ ـ الانفتاح: إن أبرز ما يمكن أن يشخصّه الدارس للحضارة الإسلامية في أدوارها الحضارية خلال تلك القرون الخمسة المنصرمة.. هو أنها حضارة منفتحة، أخذت من علوم وعادات الشعوب والحضارات الأخرى وأنماط سلوكها[2] ما وافق الإسلام وأبرز سماته وخصوصياته دون أن يكون في ذلك دونية، بل كان مدعاةً للافتخار والاكتمال، ولا ينكر الدارسون لهذه المرحلة أن الانفتاح في أثنائها كان انفتاحاً كاملاً على كلِّ العلوم، والأفكار، والقضايا، والعادات، وأنماط السلوك، والتوجهات من أجل تثمير الشخصية العربية وإعدادها الإعداد الذي يتناسب ومعطيات الدين الإسلامي من جهة، ومن أجل تقوية دعائم المجتمع الإسلامي بأسس القوة، والعلم، والفكر، والإنتاج، والإبداع، والابتكار التي كانت موجودة في أطوار القوة والازدهار والتي عرفتها الحضارات السابقة على حضارتها من جهةٍ ثانية.

٥. الديناميكية: عاش المجتمع الإسلامي، في تلك الفترة، حالات من الغليان والفوران الفكري، والاجتماعي، والعقائدي، والعلمي، والفلسفي، والأدبي، والفقهي، والعمراني، بحيث لم تعرف مجالات العلم، أو العمران، أو الاجتماع، أو الاقتصاد، أو الفكر.. أيّ وجه من وجوه السكونية، والهمود، والاطمئنان والرضا بما تحقّق وصار، لقد

---

(١) زيدان، جرجي: تاريخ التمدن الإسلامي، منشورات دار مكتب الحياة، بيروت، ١٩٦٦.

(٢) تذكر الروايات، أن الخليفة الثاني عمر بن الخطاب، استقبل وفداً من الرومان، جاؤوا إليه في مسألة، فوقفوا أمامه وقد وضعوا سواعدهم في وسط صدورهم احتراماً له. فقال لهم لماذا أنتم تفعلون هذا؟ فقالوا احتراماً لك. فاستحسن سلوكهم، وقال والله إن ربّنا لهو الأجدر بهذا السلوك احتراماً له ونحن في الصلاة. ومن تلك الحادثة صار المسلمون يضعون سواعدهم في وسط صدورهم واليد اليمنى فوق اليد اليسرى.

كان كلّ رضا، وكلّ تحقق مدعاة إلى الإنجاز الأكبر، والعطاء الأكثر موفورية، والجوز إلى عتبات ومراتب جديدة، ووطء ما لم يوطأ من قبل. إن الحراك الاجتماعي، والعمل الدائب، والتطلع إلى التسيّد بالعلم والفكر والحكمة.. احتراماً لقيم الإسلام وفكره ومعطياته.. كلّها كانت الدافع الأول للعطاء، والمثابرة، والتميّز، والاختلاف.. لا بل إن المناددات والمنافسات في التأليف، والإبداع، والابتكار، والاجتهاد.. كانت تأتي من كلّ صوب وناحية، مرةً من مصر، وأخرى من الشام، وثالثة من المغرب، ورابعة من خرسان، وخامسة من الهند.. وأحياناً في قضية واحدة، أو مسألة واحدة.. أو في علمٍ واحد، أو في تيار فكري واحد، أو في قضية فلسفية واحدة.. كثرت الاجتهادات، فكثرت الابتكارات، ونما الإبداع، وتعالى العمران، وتوقّدت الذات والعقول في آنٍ معاً، وشحذت من أجل الجديد القادم لا للاطمئنان والركون القادمين.

٦. **العقلانية:** ولولا سلطان العقل، وإخضاع الأفكار، والمعطيات، والمسائل، والقضايا، والعلوم.. له لما كانت العقلانية سلوكاً واتجاهاً للعلماء والمفكرين والمجتهدين والحكّام والقضاة..

العقل كان هو من يحدّد الهدف، باشتغاله وشحذه، وانهمامه بالمسائل والقضايا. والعقلانية كانت هي الاتجاه، والسلوك، والعمل المجسّد للعمران في الأدب، والعلوم، والهندسة، والكيمياء، والطب، والفلسفة، لهذا لا غرو إن رأينا كثرة المدارس العقلانية، والاجتهادات الفكرية، وتعدّد التيارات الثقافية، وكثرة الشروح، والتأويلات، والتفسيرات، والإيمان بالمراجعة، وإعادة النظر.. وجعل الهدف الأسمى والجوهري هو تخطي المعروف والمدرك إلى ما هو غير معروف وغير ما هو مدرك.

٧ـ **المستقبلية**: إن الناظر في التراث العلمي، والقيمي، والمعرفي، والاجتهادي، والعقائدي، والاجتماعي (عادات وتقاليد، وسلوك، وقناعات،..) الذي أوجدت تلك الفترة الزمنية، ففي القرون الخمسة التي حددناها سالفاً، يكاد يوقن بأن الحضارة اكتملت، وأن النقاط وضعت على الحروف، وأن على الناهلين القدوم، وأن على أهل الحضارة الإمساك بها باليدين والحفاظ عليها وتثبيتها في نقطة زمنية.. لأن السفن وصلت إلى شواطئها.. مثل هذا لم تعرفه القرون الخمسة (من السابع إلى الثاني عشر الميلادي) فلا الاعتراف بأهمية الماضي الخرافي بمعطياته وحضوره، ولا النوعية المميزة لحال العمران والعلوم في الراهن.. جعلت أهل ذلك العصر (حكاماً، وعلماء، ومفكرين، وشعوباً) يغمضون أعينهم عن التطلع إلى الجديد، والمبتكر، والآتي. بقولة أخرى، إنهم وعلى الرغم من كل تلك المعطيات، وهي مذهلة، ظلّوا أصحاب نظرة مستقبلية، لوعيهم بأن المستقبل الآتي له متطلبات غير متطلبات الماضي والراهن. والثبات في نقطة بالنسبة للعلوم، والأفكار، والعقل يعني السكونية، والتأسن، والجمود.. قوداً إلى الانطفاء، وعودة القوس في انحناءتها من علو إلى انخفاض.

إن المستقبلية، كانت نظرة تلك الفترة، وكانت طموحها، وكانت هي، بسبب انشغال العقل، وتأييد العمل، وحضور الابتكار.. الحائل دون سكونية الحضارة الإسلامية، ودون جمودها، وانغلاقها على ماضيها البهيج، وحاضرها السعيد.

٨ـ **التجدّد**: إن متتبع عطاءات الحضارة الإسلامية، في قرونها الخمسة السالفة الذكر، يجد أن كلّ عطاء يعدّ ثورة بحدّ ذاته في الحقل المعرفي، أو الاجتماعي الذي ينتسب إليه، ويكاد يقرّ بأن هذا المعطى هو الذروة في الاجتهاد، والدراسة، وإعمال العقل، ولكنه يرى

حين يمضي في المتابعة والدراسة أن تلك الذروة ليست سوى ذروة من ذرا داخل المعطى المعرفي أو الاجتماعي الواحد، ذلك لأن التجدد سمة واسمة لتلك الفترة، وسمة واسمة لمعطيات الحضارة الإسلامية في كليّتها، بحيث لم يسلم أيّ محدّد من محددات الحضارة الإسلامية (الاجتماعية، والاقتصادية، والعسكرية، والسياسية، والمدنية، والقيمية، والفكرية، والدينية) من علّة التجديد، فقد شملها جميعاً عدا القرآن الكريم، وإن كان الاجتهاد أتى على تأويل الآيات وشرحها، فنسخ بعضها، وجود بعضها الآخر. فالأحاديث النبوية أعيدت قراءتها، وفحصت متونها وأسانيدها، ودرست الشخصيات الراوية لها.. من أجل تنحية ما لا يقبله العقل، وما لا يتفق مع منهج القرآن الكريم وشرعته.

التجديدية في الفكر العربي، والسلوك الاجتماعي، ومعطيات الاقتصاد، وأنماط الحياة العسكرية، وشؤون السلطة والحكم، وأحوال الفقه والاجتهاد، وأحوال الاقتصاد والعمران، وأفكار الفلسفة والمنطق، ومقاربات القيم، والعادات، والتقاليد، والأعراف، والتصورات.. كلّها كانت في قبضة التجديدية، فخضعت لها معايرةً ومقايسةً، واحتكاكاً مع متطلبات الحياة من جهة، وقراءة متطلبات المستقبل من جهة ثانية [السدود، الترجمات، علوم الطب والكيمياء، علوم الهندسة، تعبيرات اللغة: الشعر، المقامات، الرسائل..].

لقد غدت التجديدية نزعة فكرية، ومطلباً اجتهادياً، ومنهجاً يتطلّبه العمران تأثراً بمعطيات الواقع من جهة، وتأثراً بمعطيات الحضارات الأخرى من جهةٍ أخرى.

وقد تجلّت هذه التعبيرات عن الحضارة الإسلامية في الفترة الواقعة ما بين القرن السابع والثاني عشر الميلادي، في أقنومات عديدة شملت نواحي الفكر، والقيم، والعمران.. ولأن الفكر كان هو الموجه

الحقيقي لكلّ هذه التجليات، فإننا نودّ النظر في انشغالات هذا الفكر في أنساق ثلاثة أو علائق ثلاث هي:

١ـ **الدنيوي والآخروي**: وعى الفكر العربي ومنذ بدايات ظهور الدعوة الإسلامية، أن العالم مقسوم إلى قسمين، قسم دنيوي (الفيزيك)، وقسم آخروي (الميتافيزيك). الأول يعني حياة الإنسان وانشغاله في أمور العبادة، والعمل، والتعامل مع الآخرين، وفق منظومة قيمية محددة من حيث اللفظ، متسعة من حيث المعنى (العبادة محدّدة في بعض أنماط السلوك، ولكن معانيها واسعة جداً) وأن العمل دنيوي والجزاء عليه آخروي، وأن التعامل مع القيم دنيوي ومرآته آخروية.. الخ. وأن ما يرتّب العلاقة ما بين الدنيوي والآخروي أمران: العمل والجزاء، ومن يقوم بالعمل: الإنسان (المخلوق)، ومن يقوم بالجزاء: الرب (الخالق)، لذلك فإن العلاقة ما بين المخلوق والخالق شغلت الفكر العربي كثيراً، وأرادت منذ البدء أن يكون العمل ثمرة الإنسان، وأن يكون صالحاً (كموسم) وأن يكون منهجه في الحياة، فالآخروية هي نظرة في العمل ما هو؟، ولماذا؟ وكيف؟! والعمل لا يصير عملاً إلاّ بتوجيه العقل لذلك كان التلازم حاسماً وحتمياً ما بين العقل والعمل، ولعلّ سبب ازدهار تلك الفترة من الحضارة الإسلامية يعود إلى هذه التلازمية، لا بل من المؤكد أن القول الحاسم يشير إلى أن كلّ الحضارات الإنسانية نشأت ونمت وتطوّرت بفعل هذه التلازمية، وأنها انحطّت وذابت بانحطاط هذه التلازمية.

وبسبب من هذه العلاقة بين الدنيوي والآخروي، (المخلوق والخالق)، فإن مواضعات فكرية، وعقدية، وسلوكيات اجتماعية، استندت في مرجعيتها إلى القرآن الكريم الأمر الذي جعل من النبي مفسّراً لآياته، وتعاليمه، وموصّفاً لمواضعاته، وشارحاً لأفكاره وتوجهاته، مبيناً أهدافه

الدنيوية ونتائج العمل بها آخروياً، فكان الحديث النبوي شارحاً، ومؤولاً ومجيباً عن بعض ما عناه القرآن الكريم، وحين توفي النبي نشأت علوم عديدة لتقوم بما كان يقوم به النبي، منها: علوم التفسير، والشرح، والتأويل، وعلوم الحديث وشرحه، فالفت كتب الشروح في التفسير، والحديث، وضبطت قواعد تنظيم الحياة الإسلامية عن طريق اتجاهات فكرية وعقدية عديدة كالقياس، والرأي، والإجماع؛ كما نشأت علوم الفقه والاجتهاد، وعلوم الشريعة، وبذلك نظّمت هذه العلوم أحوال الناس في مجالات ثلاثة هي: العقائد (الإيمان)، والعبادات (التصريف)، والمعاملات (العمل).

هذه العلاقة بين الدنيوي والآخروي، أو المخلوق والخالق.. هي علاقة تشكّل جوهر الديانة الإسلامية، مثلما يشكّل القرآن الكريم والحديث الشريف مرجعيتها، ومثلما يشكّل العقل والعمل جوهر التقدم والنماء والحضارة.

٢. **الانشغال الثاني** للفكر العربي آنذاك، كان مشدوداً إلى العلوم كالطب، والكيمياء، والصيدلة، والهندسة، والفلك، والطبيعيات، وكلّها تؤدي إلى صنائع شديدة الارتباط بالإنسان والمجتمع، وشديدة التأثير في الحياة الاجتماعية، والحياة العمرانية في آنٍ معاً؛ ولذلك حظيت بعناية كبيرة من الفكر العربي حين وعى الفقهاء، والشارحون، والمفسّرون أن القرآن الكريم حضّ على العلم والعمل، ودعا إليهما بتوجيه من العقل (التدبر)، لذلك لا يلحظ الدارس أيّ تحالفات، أو معارضات ما بين الجانبين الديني والعلمي في تلك الفترة، فمثلما كان الفقيه المجتهد يحوز على الشهرة والتأييد في المجتمع، كان الطبيب الماهر، أو المهندس المتفوق، أو الصيدلي الحاذق يحوز على الشهرة والتأييد في المجتمع. وقد كانت الحياة تسير بكلّ تياراتها وأنساقها

النسق الديني في نسقه الديني، والنسق العلمي في النسق العلمي دونما اعتراض، أو تخالف، أو معوقات؛ لذلك تلحظ عين الدارس براعة المسلمين في علوم الطب، والهندسة، والكيمياء، والصيدلة، والزراعة، والمهن الصناعية، والفلك، والجغرافية، والرياضيات مساوقة مع نماء علوم الشريعة؛ ولعلّه بميسور المرء أن يقول إن القرون التي تلت القرون الخمسة آنذاك (من القرن السابع إلى القرن الثاني عشر الميلادي) ظلّت تعيش عالةً عليها تأخذ منا وتدور في أفلاكها دونما ابتكار أو تجديد جوهريين.

٣- **الأمر الثالث** الذي انشغل به الفكر العربي آنذاك يتعلق بعلوم أخرى، كان الجدل، والمحو، والتثبيت، والإضافة، والإزاحة، والتحييد، والإقصاء، ديدنها.. ونعني بها علوم الفلسفة والمنطق وما تولّد عنها من اتجاهات وتيارات، وخلافات، ونقائض. وقد توافر لهذه العلوم مقلعان مهمان للحوار، والمجادلة، ومحو القناعات وتثبيتها في آنٍ معاً.. هما، **أولاً**: الفكر الإسلامي، أي الفلسفة الإسلامية ومسائلها العديدة (الخلق، الخالق، الكون، الموت، الحياة، الثواب، العقاب، العقل، النفس، الغيب.. الخ)، **والثاني**: هو الفكر الغربي، أي الفلسفة اليونانية التي نقلت إليهم مترجمة فاستفادوا من أفكارها، ومدارسها، وأساليب تدريسها، وحججها، ومنطقها في الإقناع والتربية، والتعليم، ومعرفة الجدل.

وقد برع المفكرون الإسلاميون في تقليب الأفكار، ووجهات النظر في المجالين معاً: الفلسفة الإسلامية من جهة، والفلسفة اليونانية من جهةٍ ثانية، بحيث يرى الدارس أن تعددية الآراء والحجج في القضية الواحدة يكاد لا ينفد، كما يرى أن تقليب الأفكار ووجهات النظر، ونقد ما هو مؤطر وقار وثابت في الحضارات الأخرى (اليونانية) أصاب الفلسفة اليونانية، فقد قرأ المفكرون الإسلاميون نظريات الفلسفة اليونانية،

وعرفوا منطقهم.. فقاموا بنقضها بحجج وبراهين دامغة، الأمر الذي جعلهم أساتذة في معرفة أمرين أساسيين لدى الإنسان: النفس، والعقل، أي الوجدان، والفكر؛ بقولة أخرى إن الفلاسفة المسلمين أخذوا من الفلسفات الوافدة ما قبل به عقلهم، دون المساس بالشريعة، فجعلوا من علم العقل/الحكمة ضفةً أخرى ملازمة للضفة الأولى الشريعة، نقول هذا دون أن نحجب ما أبدته الفرق والجماعات الفلسفية الإسلامية[1] من خلافية مع الشريعة حين تبنّت بعض ما قالت به الفلسفة اليونانية، وهذا أمر طبيعي لسببٍ بسيط فحواه أنها تنطلق من أرضية خلافية في النظر إلى بعض القضايا والمسائل أي إنها تنظر بعين العقل لا بعين الشريعة، وقد وجدت ما يؤيّد آراءها وتوجهها في الفلسفة اليونانية فأخذتها لتؤكد حججها وبراهينها.. صحيح أن نظرة الشريعة إليها، أعني هذه الفرق، كانت نظرة غاضبة، ومكفّرة في بعض الجوانب والأحيان، إلاّ أن اجتهادها كان مدعاةً للاحترام لأنه قوبل بنقاش، وحوار، ومناظرات، وصلت إلى حدٍّ تأليف الكتب ونسخها عديد النسخ طلباً لانتشارها، ودليل تأييدها واحترامها أنها اليوم تعدّ من صلب التراث الفلسفي العربي.

وقد أنتجت هذه الفرق، وتلك القراءات الفلسفية، والمجادلات، والحوارات، والمناظرات، ظاهرة مهمة في الفكر الإسلامي هي ظاهرة التصوف والتي عنيت أكثر ما عنيت به هو معرفة الخالق، وأنسنته، أي جعله مرئياً قابلاً للخطاب، والمصاحبة، والحوار، والمواجهة، والحلول في النفس البشرية «أنا الله والله أنا»[2]، وقد لاقى العديد من

---

(١) المعتزلة مثلاً.

(٢) الحلاج: هو الحسين بن منصور أبو مغيث، من أهل بيضاء فارس، نشأ بواسط بالعراق، كان ملحداً زنديقاً، قال بوحدة الوجود. وُلد حوالى عام ٢٤٤هجرية، بقرية تابعة لبلدة البيضاء الفارسية، فدرس علوم الدين، ثم سلك طريق الصوفية على يد الشيخ سَهْل بن عبد الله التسترى.. ثم طاف وساح في البلدان، وصحب جماعة من

أهل التصوف، والداعين إليه مصيراً مأساوياً بسبب أفكارهم، والتصريح بها، وعدم تقبل الفقهاء وعلماء الشريعة بها، طبعاً قوبلت في البدايات، بالرفض الكامل، ثمّ بالحوار، والجدل، والنقاش، والمناظرة العلمية، إلاّ إنها، وحين لم توجد مساحات مشتركة ما بين المتناظرين من الطرفين، أدّت إلى نهايات لا يقربها العقل وهي الحكم بالموت على صاحب الرأي، والفكر، والاجتهاد، ذلك ما حدث للحلاج في العصر العباسي فصُلب حتى مات، وذلك ما حدث للسهروردي[1] في العهد

=كبار مشايخ العصر كالجنيد والنورى وابن عطاء وعمرو بن عثمان المكى.. قيل إنه عاش التجربة الصوفية بكل ما فيها من صدقٍ و روعة، وغرق في بحر النور الإلهي تمام الغرق. وقيل: أبا عبد الله نشأ بواسط وقيل بتستر، وخالط جماعة من الصوفية منهم سهل التستري والجنيد وأبو الحسن النوري وغيرهم. رحل إلى بلاد كثيرة، منها مكة وخراسان، والهند وتعلم السحر بها، وأقام أخيراً ببغداد، وبها قتل. تعلّم السحر بالهند، وكان صاحب حيل وخداع، فخدع بذلك كثيراً من جهلة الناس، واستمالهم إليه، حتى ظنوا فيه أنه من أولياء الله الكبار. قتل ببغداد عام ٣٠٩ هـ بسبب ما ثبت عنه بإقراره وبغير إقراره من الكفر والزندقة.

(١) السهروردي: (٥٤٩هـ) شهاب الدين أبو الفتوح هو يحيى بن حبش بن أميرك أبو الفتوح، شهاب الدين المعروف باسم الشيخ الحكيم المقتول بحلب. قيل اسمه أحمد وقيل اسمه عمر وقيل إن كنيته (أبو الفتوح) هي اسمه، والأرجح أن اسمه يحيى. ولد في (سهرورد) من قرى زنجان في بلاد فارس وإليها نسبته. نشأ بمراغة (مدينة بأذربيجان) وقرأ الحكمة والفلسفة وأصول الفقه على علمائها، ثم توجه إلى بغداد فأقام فيها زمناً وقصد دمشق ومنها إلى حلب فأقام فيها. كان في أول أمره شافعياً، عالماً بأصول الفقه، ثم إنه اتخذ مذهباً صوفياً متطرفاً، فارق به رأي أهل السنة والجماعة في الدين وقد مزج مذهب التصوف بشيء من فلسفة أرسطو= =المادية وبشيء من مذهب فيثاغوروث وأفلاطون التي تميل إلى تفسير الوجود المادي تفسيراً روحانياً، وقد استمد من إخوان الصفا وابن سينا عدداً من آرائه في الطبيعة وما وراء الطبيعة، وخاصة في الفيض الإلهي. أما عمدة السهروردي في تصوفه فكانت الإشراق أو حكمة الإشراق، وذلك أن الوجود نفسه نور، وأن النور هو جوهر الوجود وحقيقته وأن الله نفسه نور، بل هو نور الأنوار، وأننا نستمد معارفنا عن طريق الإشراق، أي من ذلك النور، وكان يلمح في أقواله اعتقاده بإلهين اثنين هما: إله النور وإله الظلمة، وهو مذهب زرادشت الفارسي

الأيوبي الذي قُتل في سجنه بطلبٍ من فقهاء مدينة حلب.

وأيّاً ما كان الشأن فإن الطبيب، والفقيه، والفلكي، والمتصوف في تلك الفترة (القرن السابع، وحتى القرن الثاني عشر الميلادي) كانوا يعيشون جنباً إلى جنب، فالآراء تجاور الآراء، والأفكار تجاور الأفكار، وقد أدركوا أنهم يعيشون في مجتمع كبير ضفتاه: العمل والعقل، مجتمع تسوده علاقات اجتماعية قابلة للحوار والمجادلة، قابلة للمضايفة.

ولكن، قبل أن نغادر هذا السياق لابدّ من القول إن الخلافية، والتضاد، والمواجهات، والجدل (من أجل الدكّ والتقويض، ونسف القناعات) أخذت مساحاتها بالتزايد والاستطالة عندما انغلقت المذاهب على نفسها، وعندما وقفت التيارات الفكرية وراء استحكامات خاصة بها، ففي القرن الحادي عشر من هذه الفترة الزمنية، وبسببٍ من إنشاء النظام التعليمي للدولة الفاطمية في مصر الذي أخذ يقوي دراسة المذهب الشيعي بافتتاحه المدارس لها، وتخريج الأئمة والفقهاء الخاصين بهذا المذهب، استشعر أهل السنة الخطر، فافتتحت مدارس سنية أيام الوزير نظام الملك السلجوقي، سميّت بالمدارس «النظامية»، صارت غايتها تعليم المذاهب السنية وتخريج العلماء والفقهاء للقيام بالردود على ما يقول به

=ومن بعده ماني. أخذ ينشر مذهبه في حلب فثار عليه علماؤها وشكوه إلى أمير المدينة الملك الظاهر غازي ابن السلطان صلاح الدين الأيوبي، فجمع الملك الظاهر بين السهروردي وبين أولئك العلماء في مجلس للمناظرة ويقال إنه تغلب عليهم في الجدل، غير أنه صدرت عنه أقوال وأعمال من الإلحاد، فثار عليه الناس، فرأت الدولة في أقواله وأعماله خطراً كبيراً، فأمر صلاح الدين ابنه الملك الظاهر بقتله، فقتل في قلعة حلب في ٥ رجب سنة ٥٨٧هـ. وعمره ثمان وثلاثون سنة ودفن في مسجد يقع قرب ساحة باب الفرج في زقاق يعرف ببوابة القصب. عبر السهروردي عن مذهبه وعقيدته نثراً وشعراً باللغتين العربية والفارسية على طريقة أهل التصوف ومعاني مصطلحاتهم. له مصنفات منها: (التلويحات) في المنطق و(حكمة الإشراق) و(هياكل النور) و(المناجاة) و(بستان القلوب) و(كشف الغطاء لإخوان الصفاء).

علماء الشيعة وفقهائهم.. وبذلك عرفت الدولة الفاطمية، والدولة السلجوقية، لأول مرة، النظام التعليمي (الديني) في صيغة المدرسة التي تُخرّج طلاباً دينيين باتوا يعملون كموظفين للدولة، وبذلك غدا رجل الدين (المتخرّج في هذه المدارس) موظفاً يؤتمر بأوامر الدولة، فينفذ طلباتها، ويدافع عن قراراتها، ويدير سلوكيات موظفيها الكبار، وولاتها، وحكّامها، ويدحض حجج فقهاء المذاهب الأخرى عن المذاهب التي ينتمون إليها.

ولابدَّ من القول أيضاً، إن المجال الوحيد، من هذه المجالات التي عرفها الفكر العربي (الشريعة، العلوم، الفلسفة)، الذي لم تعرفه الخلافات هو مجال العلوم، فظلّت هذه ساعيةً في البحث، والدراسة، والنماء، والتطور لأنها لم تتعارض مع المجالين الآخرين، الشريعة (الحوار حول ما هو الدنيوي وحدوده، وما هو الآخروي وحدوده)، ومجال الفلسفة والمنطق وما تولّد عنهما من أفكار وفرق وتيارات مذهبية؛ لا بل إن المواجهة ما بين الشريعة والفلسفة وصلت إلى حدٍّ الطلاق حينما أرادت التوفيق ما بين العقل والدين، الأمر الذي عطّل الاجتهاد فأوقف اندفاعات الفكر، وحدَّ من جدله وقراءاته، واستطاعت المؤسسة الدينية أن تبتلع المؤسسة الفكرية وتمنع أيّ ظهور لها؛ وكان من شأن هذا الابتلاع أن يحدّ من دور المؤسسة الدينية في العطاء، فقد ظلّت قراءات القرآن الكريم مقصورة على التفسير، والحديث ظلَّ أسيراً للتلقين، والفقه لا جديد فيه، فظلَّ الفقهاء يذهبون فيما ذهب إليه أئمة المذاهب، والفرق ضمر نشاطها وتلاشى، وصار منتسبوها ينقلون أفكارها نقلاً ويحفظونها حفظاً دونما مراجعات أو اجتهادات، وقد اكتفوا من العلم بالنسب إليه.

إذاً، العمران كما يقول ابن خلدون بنية، تتجاور فيها مزايا العمران

لتشكّل حضارة «ومن مفاسد الحضارة الانهماك في الشهوات والاسترسال فيها لكثرة الترف، فيقع التفنن في شهوات البطن في المآكل والملاذ، ويتبع ذلك في شهوات الفرج بأنواع المناكح من الزنا واللواط، فافهم ذلك واعتبر به أن غاية العمران هي الحضارة أو الترف وإنه إذا بلغ غايته انقلب إلى فساد وأخذ في الهرم كالأعمار الطبيعية للحيوانات»[1]. ويتحدث ابن خلدون أيضاً عن بعض أنواع الترف التي تشير بوضوح إلى تفتيت بنية العمران إيذاناً بالزوال والتراجع كأن ينظر إلى آراء العامة المتطيرة من زراعة النارنج في البيوت، وزراعة الدفلى في الحدائق والبساتين، وهي غير ذات جدوى، والغاية منها التفنن في الترف، فما من نجاح في جانب، وانحطاط في جانب آخر، لأن الروح الحضارية أشبه بالنار حين تأخذ بما عليها من حطب، قد تندفع في اتجاه ما، ولكنها سرعان ما تندفع في الاتجاهات الأخرى.. لتشكّل موقدة كاملة.. لا تمايز بينها إلا من أجل تسهيل الدراسة، وتقطيعها منهجياً، وهي في الاتجاه المعاكس إيذان بالتراجع إن بدت تمظهرات التفنن في الترف من دون طائل أو بناء على بناء.

إن الدارس لأبرز مجتبيات، ومظهريات الحضارات التي سادت في العالم قاطبة، حضارة اليونان (القرن الخامس قبل الميلاد)، حضارة العرب (القرن التاسع الميلادي تمثيلاً)، حضارة الرومان (فلورنسة القرن الخامس عشر)، حضارة أوربا (باريس القرن الثامن عشر)، يجد أن جميع مناحي الحياة، والسلوك، والفكر، اجتماعياً واقتصادياً، ودينياً، وعسكرياً ومنظوماتها المعرفية (القانون، العلوم، ..)، وقيمها (العدل، المساواة، ..)، وأساليبها في النشاط (التعاون، المثابرة، ..).. كلّها دونما استثناء كانت في صعودٍ ونماء، صعود لدور العقل (الذهنيات وتحديد الأهداف)، وصعود

---

(١) ابن خلدون: المقدمة، م.س.

للعقلانية (مجريات العمل والوصول إلى الأهداف). القانون سيّد، والأدب سيّد، والعلوم سيّدة، والعدل سيّد، والمساواة سيّدة، والتعاون خلاّق، والجهد خرافي، والجدل على أشده، والمنافسة نحو الأحسن والأهم هي السبيل، لا غيبيات هنا، ولا أسانيد خارجية، هنا عقل يكدح، وعمل يفعل.

هذه المرحلة الذهبية من تاريخ الحضارة العربية التي كانت في عصورها الذهبية أيام المأمون في العصر العباسي (القرن التاسع الميلادي) أي أن ذروتها في العطاء والحضور كانت في تلك الآونة، بحيث صارت بغداد عاصمة للعلم، والفكر، والفن، ومجمعاً للنابهين النوابغ أولي العقول المذهلة في العطاء، والاشتقاق، والابتكار. وقد جاؤوها من حضارات الهند، وفارس، والصين، واليونان، والرومان، والاسكندناف.. ليتعلموا فيها، وليعطوا خلاصة أفكارهم، ولينشروا معارفهم وعلومهم.. ففي بغداد كان التعلم، والتدريس، والنبوغ، والعطاء، والشهرة، والمجد، فهي المنبع والمصب والنهر والمواسم، وعلى الضفتين انتشرت القرى: قرى الفقه، والشريعة، والحكمة والفلسفة، وعلوم الطب، والهندسة، والصيدلة، والكيمياء، والفلك، والأدب، والترجمة،.. كانت بغداد مدينة هائلة تجمع إليها النابهين باليدين، وتوزّعهم على المجتمعات من حولها شرقاً وغرباً، جنوباً وشمالاً.. باليدين أيضاً.

ثانياً: الأبعاد التاريخية (البنية الاجتماعية، والفكر الديني):

بعد إبداء المساحة الفكرية، والثقافية، المؤيّدة للعقل، والفعل في فترة الأطوار الأولى للحضارة الإسلامية كأرضية أساسية، يجدر بنا معرفة الحراك الاجتماعي والديني داخل المجتمع العربي من أجل رصدهما، وجلو تمظهراتهما، ومعانيهما، قيماً، وسلوكاً..

يتصف المجتمع العربي، ليس في الفترة الزمنية التي حدّدناها (امتداداً من القرن الخامس إلى القرن الثاني عشر الميلادي) وحسب وإنما في مختلف مراحله الزمنية بأنه مجتمع تسوده روحان، هما: روح بدوية، وروح حضرية. وسوف نرى تموضعات كلّ منهما، وخصائصهما، وتأثيراتهما في أنماط السلوك الاجتماعية البادية والمضمرة في المجتمع العربي:

١. المجتمع البدوي (البنية - القيم)

ليس انتقاصاً من قيمة المجتمع العربي وصفه بأنه، في أكثر من ثلثيه سكانياً، مجتمع تسوده الذهنية البدوية، قيماً وأنماطاً سلوكية. فالذهنية البدوية روح متسيّدة في المجتمع العربي، قوية في موجوديتها، عنيدة في محو صفاتها، غير قبولة بالتغيير الطوعي لقيمها، وتراثها، فماضيها وسلوكها وقيمها هي أعزّ ما تمتلك إلى الحدّ الذي تعدّ فيه النسب، ونمط المعيشة، والقيم، والأعراف، والعادات.. ثوابت اجتماعية لا تفريط بها، والدفاع عنها حتى الموت شرف وجاه ومفاخرة.

المؤرخ البريطاني توينبي، وبسبب ثبات الذهنية البدوية، وقوة القيم وصلابتها، ونمطية السلوك، وعدم قبولها بقيم التغيير، وتشابه الحياة البدوية بين حيّز جغرافي وآخر.. وصف الحياة البدوية بأنها «حضارة مجمدة»[1] لشدّة ثباتها؛ ولكي نفهم معنى البداوة كنمط اجتماعي للحياة لابدّ من الإشارة إلى معنى الحضارة كنمط اجتماعي آخر، فالحضارة: ظاهرة اجتماعية متغيّرة، تختلف في كثير معالمها وخصائصها باختلاف الزمان والمكان[2]. في حين أن البداوة ظاهرة اجتماعية لا تتغير أو تختلف اختلافاً كبيراً باختلاف الزمان والمكان.

---

(١) Toynbee [A Study of History]- Somervell abridgement. Vol1.

(٢) الوردي، علي: دراسة في طبيعة المجتمع العربي، م.س، ص٣٠.

للبداوة صورة، وسلوك، وعقلية، وقيم، أي لها ميّزات وخصائص أو قل لها نمط اجتماعي يتألف من مجموعة من التقاليد، والقواعد، والأفكار، والأعراف، والتصورات، والقيم، وهذه تشمل مجموع مناحي الحياة: الاجتماعية، والدينية، والثقافية، والاقتصادية، والعسكرية، والسياسية، وهذه في مجموعها تشكّل بنية متراصة، شديدة الصلات والتماسك، عصيّة على الاختراق والنفاذ، أو أنها تشكّل تركيباً اجتماعياً كل معطى اجتماعي فيه يشدّ من عضد المعطى الاجتماعي الآخر.

ومن أسف، أن الدراسات البارزة حول ظاهرة البداوة، والذهنية البدوية، والمجتمع البدوي، كانت دراسات للمستشرقين الأجانب أمثال: غوستاف لوبان، في كتابه **حضارة العرب**[1]، وكذلك إدوارد براون الذي عقد مقارنةً بين بداوة العرب، وبداوة المغول، ومقارنةً بين النبي محمد والقائد المغولي جنكيز خان، ومستشرق آخر هو هارولد لامب عقد مقارنةً من النوع ذاته بين العرب والمغول، أنصف فيها العرب لأن «محمداً قد بثّ في أصحابه وأهل بيته روحاً فياضة بمبادئ العدل والمساواة، وقد سار هؤلاء مع الجيوش الفاتحة فكانوا بمنزلة صمّام أمن فيها يردعونها عن السفك والظلم والتخريب جهد إمكانهم.[2] قليلة هي الدراسات الاجتماعية الهامة التي تصدّت لدراسة الظاهرة البدوية، ومنها ما قام به الاجتماعي العراقي علي الوردي في كتابه **دراسة في طبيعة المجتمع العراقي**.

تلك الدراسات الاستشراقية حاولت أن تنمط الذهنية البدوية بأنماط

---

(١) لوبان، غوستاف: حضارة العرب، ترجمة عادل زعيتر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط٢، ٢٠٠٠، ص٢٢.

(٢) لامب، هارولد: جنكيز خان، ترجمة بهاء الدين نوري، ص٥- ٦.

السلوك الشائعة، من دون ميدانية، أو مراقبة للقيم، وأنماط السلوك، بحيث بدا المجتمع البدوي نواساً بين مجموعة قيم يقترحها دارس، ومجموعة قيم يقترحها دارس آخر. لكن مما لاشكّ فيه هو أن المجتمع البدوي مجتمع ينشأ في الصحراء، وهو ليس خاصية عربية بسبب وجود الصحاري المترامية الأطراف فيه، فالبداوة موجودة في أفريقيا (الطوارق)، وفي آسيا (المغول، التتار).. على سبيل التمثل لا الحصر، وطبيعة المجتمع البدوي قبلية، فيها العشيرة، والحامولة، والأسرة الكبيرة الممتدة، وتمتاز كلّ واحدة اجتماعية منها بالتماسك، والصلابة، فالشخصية البدوية لا مرجعية لها سوى وحدتها الاجتماعية، ولا ملاذ لها، ولا سند سوى بنيتها الاجتماعية، أيضاً، فالمجتمع البدوي قائمٌ على مركب ثلاثي الأطراف:

- التنقل والترحال (حيثما يكون الماء والمرعى).
- والعصبية التي تشدّ الأفراد بالطاعة والاختيار إلى قيم القبيلة من جهة، وسيّد القبيلة التي اختاروه من جهةٍ ثانية.
- الشهامة (الحسب والنسب، والأخذ، لا العطاء، والكرم في أقصى حدوده).

هذا المركب ثلاثي الأطراف يقوم على بنية اجتماعية شديدة التماسك والصلادة هي البنية البطريركية/الهرمي، لأن تكوين المجتمع البدوي تكوين أبوي، فالأب هو الرأس، والمرجعية، والمدبّر، والقادر، والحامي، والناصر، والمنقذ، هو الغاضب والراضي، وهو المعطي والحاجب، هو الكينونة والظل، وهو الملاك الحارس..

في هذا المجتمع البدوي/المجتمع الأبوي، تلعب العائلة دوراً أساسياً في تكوين العلائق والروابط والمرجعيات بين الأب من جهة والأولاد من جهة ثانية، فما من طارق لباب العائلة إلاّ ويسأل (هنا أبوك)، فالسؤال

عن الأم عيب، وقود إلى مسارب لا تحمد عقباه، لذلك وحين يراد الغزل الاجتماعي، وهو ذو دلالة ومعنى، يقال (لا أحد يسأل كيف هو أبوك، الكل يسأل كيف هي أمك) لأن إيصال السلام والتودّد للأب ليس له معنى لأن مفهوم الأبوة بعيدة عن العاطفة، أو إن تكوين مفهوم الأبوة ليس من أخلاطه العاطفة، فالعاطفة خصيصة المرأة، ففي العائلة البدوية الأم غريبة حتى وإن كانت ابنة العم، وغريبة هنا بالمعنى الاجتماعي وليس بمعنى روابط القربى والدم، فهي غريبة وبعيدة عن اتخاذ القرار أو المشاركة فيه، وحديثها الموجّه لأولادها ذو مرجعية أبوية، فكل شيء معلق بالخيوط البادية والمضمرة المشدودة إلى الأب، والعائلة (بدوية أو حضرية أو جامعة بينهما) هي المورد الوحيد للمجتمع لكي يغتني بالأفراد، والعائلة البدوية هنا القائمة على البنية الأبوية هي التي تعزز قوة البنية الاجتماعية في المجتمع البدوي لتصير مرجعية المجتمع ككل مرجعية أبوية، فالأب داخل العائلة ليس هو سوى صورة مصغرة عن سيّد القبيلة أو شيخها، وسيد القبيلة أو شيخها ليس سوى صورة عن (الإله) القادر على كلّ شيء.. فمثلاً صلاة الاستسقاء (سواء أكانت تحدث في أيام الوثنية أم فيما لحقها من أزمنة) لابدّ أن يكون سيد القوم في مقدمتها وإلا تعدُّ ناقصة، وغير مقبولة، والولائم التي لا يحضرها السيد تكون بلا معنى، وإذا ما حضرها سيد القبيلة تصير ذات معنى لأن الرأس، رأس الذبيحة يوضع في (منسف) أمام السيد، والسيد يقوم بدور القائد (الأول) لالتهام الطعام، أي هو من يعطي إشارة البدء بتناول الطعام، حيث يمدّ يده نحو الرأس، رأس الذبيحة، ويستل لسانها، فيقطع منه قطعة ويلتهمها.. فالرأس للرأس، ومدّ اليد نحو اللسان إشارة إلى أنه هو اللسان الناطق، والمرجع، وصاحب الرأي في مقامه الذي يقيم فيه، وإن كان وليمة طعام؛ فالأبوية كائن كالظل يماشي المجتمع

البدوي في كلّ حراكه، ولأن شخصية الفرد تتكون داخل العائلة، ووفق منظومة العلائق، والعادات، والتقاليد (احترام الأب، إجلاله، عدم رفع الصوت في حضرته، عدم الضحك والابتسام، عدم الاضطجاع أو مدّ الأرجل، (ترمس) القهوة أمامه وليس أمام أيّ أحد آخر، وإذا ما أحضرت الأم أو الأخت أو الابنة إبريق الشاي والكاسات، فإن الإبريق والكاسات توضع أمام الأب، هو من يأذن بشرب الشاي عندما ينتهي هو من صب الشاي في الكؤوس، وعندما يتحدث لا يقبل بالأحاديث الجانبية أو عدم النظر إلى وجهه تماماً لأن (العين مغرفة الكلام تماماً مثلما هي الملعقة الكبيرة مغرفة الطعام)، فعدم النظر إلى وجه المتحدث، خصوصاً إن كان الأب، يعني عدم الاهتمام، والاحترام، وتجسيد اللامبالاة.. ودخول الأب إلى البيت يعني أن يقف الجميع لتحيته، أو لإشعاره بالعودة المظفرة (وهي دائماً مظفرة فهو الأب الذي يمشي الظفر في ركابه)، ومع دخوله ينهض الهدوء فيفترش البيت بعدما كان الهرج والمرج والصخب حدثاً حكائياً، وحواراً متشعباً يشارك فيه الجميع بمن فيهم الأم، ودور الأم، حين يحضر الأب يصير دوراً عادياً شبيهاً بأدوار أولادها، فتغدو منفذة لأوامر الأب وطلباته، لا بل إنها تقوم على تأمين هدوء البيت، إذا ما أراد الأب أن ينام، عندئذٍ لا شيء يغدو في فم الأم سوى أن (أبوكم سينام)، ولقد لاحظت في مجتمع المخيمات الفلسطينية، أن الأمهات اللواتي اعتدنا معاشرة أزواجهن في ليلة الجمعة، وهو موعد يكاد يكون ثابتاً وقاراً، لأن في يوم الجمعة صلاة، ومن شروط صلاة الجمعة الاغتسال الكامل، هذا ناهيك عن ما قرّ في النفوس والعقول بأن ليلة الجمعة ليلة مباركة.. وإذا ما تشكّلت بدايات الأجنة في هذه الليلة فإن في ذلك مباركة ما بعدها مباركة.. قلت إن الأمهات في المخيمات الفلسطينية يفعلن المستحيل في يوم الخميس، وخصوصاً في وقت ما بعد الغداء لكي ينعم

البيت بالهدوء، لكي ينام الأب، لأن أمامه في الليل سهر، والمرأة تريده صاحياً ونشطاً ليس من أجل المعاشرة وحسب، وإنما من أجل نوال ما تريده منه، لأن هذا الوقت الأسبوعي (ليلة الجمعة) هو الوقت الأكثر حميمية، وقرباً من (الأب) الذي لا تجرؤ على مواجهته فيما عداه من أوقات، وعادةً، إذا ما رضيت المرأة عن زوجها في ليلة الجمعة، تكافؤه هو والأسرة بطعام مختلف كلّ الاختلاف عن الطعام الذي قدّمته لأسرتها في الأيام الماضية، حيث لابدّ من اللحم (لحم الدجاج أقله)، في يوم الجمعة لا يجتمع أفراد الأسرة فقط، وإنما تجتمع قطط البيت أيضاً لأن رائحة اللحم جلاّبة للجميع.

وللأبوية في المجتمع البدوي أدوار ورتب، فهي خاضعة للنمو والتجربة، وخاضعة للتسلسل الطبيعي (البكر ومن يليه) داخل الأسرة، فالإخوة الذكور هم المرجعية (الأبوية) للعائلة في غياب الأب أو وفاته حتى وإن كانت الأخوات هنَّ الأكبر عمراً من الإخوة الذكور، ولا يخترق هذه التراتبية وهذا التسلسل الطبيعي إلاّ إذا حظي أحد الأبناء (وهو ليس البكر) برتبةٍ وجاه ومال فصار بمنزلة اجتماعية، أو مالية عالية.. عندئذٍ قد يحدث تشويش على السلطة الأبوية التي يتمتع بها الولد (البكر)، يحدث ذلك إن أصابه مرض، أو أقعدته عاهة.

وتلعب البيئة، والوراثة دورين بارزين في تنمية مفهوم الأبوية وتعزيز حضوره في المجتمع حتى تصير (الأبوية) بنية صلدة داخل المجتمع البدوي، فداخل البيئة، بيئة المجتمع البدوي (كما في المجتمعات الأخرى) يختلط الأولاد في الملاعب، والألعاب، والسفر والترحال، والرعي، والتنقل،.. ويتعلم بعضهم من بعضهم الآخر.. والمدهش أنهم يجدون أنفسهم متشابهين جداً في توقير الأب، والخضوع لإرادته، فالكلّ يقول (أبي، أبي)، يخاف إن أظلمت الدنيا من أن يعاقب لتأخيره من قبل الأب، وإذا

ما استشير في أمرٍ يخصّه يقول (سأسأل أبي) وإذا ما أراد التفاخر بـ (أبيه).. فالأولاد، وهم يلعبون ويعيشون، يعززون مفهوم الأبوية، ويجسّدون بنيتها.. لأنهم هم الورثة لها. وفي البيت الأم لا تهدّد الأبناء إلاّ بالأب، فتعمل عند الأب كمخبر عنهم، خصوصاً الإخبار عن أفعالهم التي لا ترضاها..

والوراثة كمفهوم تلعب دوراً بارزاً في تجسيد مفهوم الأبوية، وتعزز بنيتها، وتحافظ على انتقالها وفق تراتبيتها من الجد إلى الابن البكر، ومن الابن البكر (الأب) إلى الابن البكر.. الخ، وهكذا يرى الأحفاد توقير الآباء للأجداد، فالجد، وإن حضر الأب، هو المرجعية العليا، المرجعية المالية، والاجتماعية، والاقتصادية، والدينية.. وقد عزّزت الوراثة مفهوم الأبوية حين جعلت من قاعدة (الحسب والنسب) مبدأً أصيلاً لأن روابط القربى الدموية تجسّد الهيمنة الأبوية، فابن العم (الذي سيغدو الأب) موّان على ابنة عمه (التي ستغدو الأم)، وله الحق في ظلمها لأنها (من لحمه ودمه) فإذا ما جاء عليها وظلمها فإن فعله هذا يشابه وقوفه على قدم واحدة دون القدم الأخرى، أو اضطجاعه على جانب دون الجانب الأخرى.. بقولة أخرى الظلم الواقع على المرأة (ابنة العم) أشبه بالظلم الذي يقع على طرف من أطراف الجسد، وعلى ابنة العم أن تكون مثل الجسد خرساء صمّاء لا تقول آهاً، ولا تشتكي، لأن دورها الأول في حضور زوجها (أب الأسرة) هو أن تصنع له القيمة، والجاه، والمكانة في حضورها أمام الآخرين (أهلها، والجوار، وغير الجوار) وأمام أولادها أيضاً فلا مرجعية في العائلة سوى مرجعية (الأب)؛ وإذا ما حدث خلافٌ في العائلة بين رأسي العائلة (الأب، والأم) فعلى الأم أن تتراجع عن موقفها ورأيها وتعلن خطلها في حضرة زوجها (أب الأسرة) سواء أكانا على انفراد، أم كانا في حضور أهلها أو أهله، والغالب

بحضور أهلها.. والحماة (أم الزوجة) تؤنب ابنتها عادة، وتعيدها إلى الصواب (تعقلها) عندما تقول لها إن الزوج يحكي، ويشتم، ويضرب، ويدوس.. وتخبرها أنها عانت مع (زوجها) والد الابنة.. الأمرَّين، وتحمّلت شتائمه، وضربه، وأذاه.. لأنها تعرف جيداً أن (الرجل الأب، الزوج) يضرب عادة، ويقسو عادة، وما يفعله مبرّراً، وما عليها إلاّ أن تتحمل من أجل (السترة)، وكي لا تفتضح عائلتها بشذوذها (طلاقها، حردها..) وكي لا تخرّب أسرتها فتصير تسميتها بـ (المرأة الخرَّابة)، فالرجل مهما كان سيئاً فهو كما تقول العامة (حِجل عن رِجل) أي أشبه بالسروال الذي يستر الرجل، وكلمة الرجل تعني تشريحياً من أعلى نقطة في الفخذ إلى مهبط القدم.

والسلطة في المجتمع البدوي للسيّد أو الشيخ، أو الأمير، وهي سلطة لا تصير في المثال كالدولة في المجتمع الحضري، ذلك لأن مفهوم الدولة يقوم على مشاركة الأفراد في تمويل الدولة، وهذا ما لا يمكن فعله في المجتمع البدوي، وفي مناخ صحراوي رأسماله الماشية والمراعي والغدران، ولا من فائض في الإنتاج، ذلك لأن الإنتاج يظلّ دائماً أقل من حاجة الأفراد، وبسبب هذه الحاجة تنهض العداوات والحروب، وتجول القبائل في تنقلٍ وترحال طلباً للماء والمرعى. يذكر الباحث جود علي أن قبيلة كندة العربية، أقامت، ولفترة قصيرة، دولة بسيطة في صحراء العرب (الجزيرة العربية) في الجاهلية، فأخذت تفرض الأتاوة على القبائل البدوية، ولكنها لم تستطع البقاء طويلاً، إذ إن القبائل ثارت عليها ثورة عارمة وقضت عليها قضاءً مبرماً[1].

القبيلة في المجتمع البدوي هي التي تقوم بمقام سلطة الدولة، فالفرد

---

(١) علي، جواد: المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام، منشورات الشريف الرضي، بلا تاريخ، ج٢، ص٢٤٦.

إذا ما تعرّض إلى حيف أو ظلم فإنه يلجأ إلى سيد القبيلة أو إلى وجهاء القبيلة طلباً للإنصاف والعدالة، وهو لا يرى في هذا ضعفاً أو ذلاً لأنه يلجأ إلى قبيلة، وإلى سيّد قبيلة (الذي هو عنده بمقام الوالد)، والقبيلة، عادةً، تحمي أفرادها وتنصرهم ظالمين ومظلومين في آنٍ معاً، خصوصاً حين يتعلق الأمر بالثأر. فالقبيلة تحمي فردها القاتل، كما تهبّ لنجدته والأخذ بثأره إذا ما قُتل، والقبيلة لا تقوم بذلك لأن الفرد فيها يقدّم الفداء والولاء لها، أو يعلن الانتماء إليها وحسب، وإنما لأنها تعد الفرد أشبه بحبة السبحة فإذا ما سقطت الواحدة منها فإن السبحة كلّها يختل توازنها، ويغيب إيقاعها، ويضيع معناها؛ صحيح أن القبيلة تظلّ قبيلة عندما تفقد أحداً من أفرادها إلاّ أنها في لحظة الفقد تصبح أقلّ من قبيلة، أي تصبح قبيلة ناقصة المعنى، فالاعتداء على الفرد في المجتمع البدوي هو في عرف القبيلة اعتداء عليها؛ والقاعدة الذهبية في المجتمع البدوي هي واجب الفرد الطاعة الاختيارية للقبيلة وحقه على القبيلة الحماية والكفالة، والفرد مهما بلغ من القوة والجرأة والشجاعة والفروسية لا يتخلى عن الولاء لقبيلته، فمكانته من مكانتها، وقوته من قوتها، وهو بمفرده غير قادر على المغالبة والاستمرارية، وسنده الأول هو القبيلة.. نجدة كلّ منهما للآخر واجبة دونما إمهال أو ريث، ودون سؤال أو استفسار.

لا يسألون أخاهم حين يندبهم   في النائبات على ما قال برهاناً(١)

وتراث الفرد في المجتمع البدوي يتجلّى في أيامه البيض التي جسّدها من أجل القبيلة، أي أفعاله، ونجداته، ومغامراته، والمجتمع البدوي،

---

(١) الدسوقي، عمر: الفتوة عند العرب، القاهرة، بلا تاريخ، ص١٢٧.

كالفرد البدوي، شديد التمسك والاعتداد بنسبه، فهو يفاخر بالنسب كمفاخرته بالمغالبة، فهي فروسية من نوعٍ آخر، وفي القبيلة رجال ونساء مختصون بحفظ الأنساب ومعرفة تسلسلها عن طريق الأجداد (للآباء)، وعن طريق الأجداد (للأمهات)، وتراتبية النسب الأصيل تعود إلى من كان صاحب (حسب ونسب) أي من ظفر بالمجدين، أصالة الأب والأم معاً. والنسب يكاد يكون العلم الوحيد الذي يسعى الفرد البدوي إلى تعلمه ومعرفته، وله توظف اللغة، ويوظف الشعر، فبالشعر يحفظ الرواة الأنساب؛ وعلم الأنساب في المجتمع البدوي له حظوة وأهمية كبيرتان، ذلك لأنه يشكّل الحافظ للقبيلة من حيث المكانة والهيبة بين القبائل الأخرى؛ وقد أخذت القبائل البدوية تطور هذا العلم وتهتم به حتى جاء الاهتمام به على أنساب الخيل أيضاً، فالأصل في المجتمع البدوي (رابطة الدم) هي قيمة اجتماعية لا تتقدّمها قيمة اجتماعية أخرى[1].

والأخذ بالثأر صفة متوارثة في المجتمع البدوي، وعدم القيام بها عار ومذلّة، لأن ذلك سيؤدي، عرفاً، إلى إضعاف شأن القبيلة والاستهانة بها وسط القبائل، والثأر أو القصاص، يكون عادةً من الشخص القاتل، وإن توارى أو تخفى عن العين، اقتصّ من أقربائه الأصول كإخوته، أو أبنائه، وإن تعذّر ذلك فمن أيّ فردٍ من أفراد قبيلته، وهناك الكثير من الصفات التي يحبّ البدوي أن يتصف بها، كالشجاعة، والمروءة، والشهامة، والسمعة الطيبة، والذكر الحميد، والفروسية، والكرم..

وللمرأة حظوة كبيرة في المجتمع البدوي فهي مشدودة إلى ضفتين مهمتين هما الشرف، والعفة، وهي الرديف في المكانة للأرض (الأرض والعرض)؛ اختيار المرأة يكون، عادةً، تبعاً لسلّم قيم في أعلاه نسبها، ومالها، وجمالها.. ومهما كان جمال المرأة ومالها فإنهما لا يتقدمان قيمة النسب.

---

(١) جواد، علي: المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام، م.س.

ومن أجل المرأة تشنّ الحروب لأن خطفها أو أسرها أو ثلم شرفها هو مساس بهيبة القبيلة، واعتداء على قيمها وشرفها، وعار ما بعده عار؛ فالمال إذا ما سُرق، أو نُهِب، لا شيء أمام اختطاف المرأة أو أسرها، فالفارس الحق هو حامي الضغائن (النساء، الحريم).. وعادةً ما كانت العروس تزفّ في هودج على بعير ومن حولها كوكبة من فرسان القبيلة يحمونها مخافة أن يتعرّض موكبها من فرسان قبائل أخرى عرفوا موعد زفافها؛ وعادةً ما يقوم فرسان القبيلة الواحدة أيضاً بقسمة أنفسهم إلى فرقتين، فرقة من الفرسان مهمتها حماية هودج العروس، وفرقة أخرى من الفرسان مهمتها المحاولة، ما استطاعت إلى ذلك سبيلاً، في خطف العروس (بوصفهم أعداء مفترضين) وتجري محاولات لخطفها عبر كر وصد، و وارتداد، وهودج العروس يمضي ثابت الخُطا إلى هدفه المعين حيث هي حفلة العرس ومكانها سرادق معدود أو ساحة عامة أو بيت وجيه.

والنساء في المجتمع البدوي يشاركن الرجال في الغزو، يكنّ، عادةً، في مؤخرة الجيش، ينشدن، ويزغردن، ويحمسن الفرسان من أجل المزيد من الشجاعة، والجرأة، والفروسية كي لا يقعن في الأسر، ويصرن سبايا بأيدي الأعداء، ومنهن من كنّ يشاركن في إسعاف الجرحى والمشاركة في القتال والمقارعة. والأغاني التي تغنى في مثل هذه المناسبة تكون حماسية، تشبب بالفرسان، وتتوعدهم بالحب، والعشق، والغرام.. كمكافأة.

والمجتمع البدوي لا مهنة لأفراده سوى الرعي، والغزو، والإغارة على القبائل الأخرى، والمسألة لا تتعدى إطار الاكتفاء المعيشي[1]؛ فهم لا يميلون إلى امتهان أيّة مهنة أو حرفة لأنهم يعدّون المهن ميلاً للضعف،

---

(١) معتوق، فردريك: تطور الفكر السوسيولوجي العربي، م. س، ص٣١.

والتراخي، والتقاعس عن المقاتلة وجعل الفروسية سبيلاً للحياة، وتوصيفاً للسلوك والهدف؛ وما يملكه البدوي عليه أن يدافع عنه بنفسه وبالسيف، ولعلّ في الشعر العربي الجاهلي خزيناً اجتماعياً واسعاً يُعرّفُ بالمجتمع البدوي، ويبيّن قيمه، وعاداته، وغاياته، لا بل إنه يُعرّف بمرجعياته الفكرية أيضاً، فهذا هو زهير بن أبي سلمى يقول:

ومن لم يذد عن حوضه بسلاحه يهدّم ومن لا يظلم الناس يظلم[1]

وابن خلدون الذي عني بدراسة المجتمع البدوي يقول: «إن شكل العمران البسيط في المجتمع البدوي يقابله غياب للعلوم، وتأخر في المعارف، عكس شكل العمران المركب (الحواضر/المدن) الذي يتطلب ازدهاراً في العلوم والحرف والصنائع وتنوع كبير في المهن والاختصاصات»[2].

ولابدّ للبدوي من أن يعلن عن شجاعته، وفروسيته، وقدراته في المعارك كي لا يكون في موضع الضعف، والاستهانة، والجبن، فكلما كان البدوي كراراً، وغانماً كان صاحب حظوة ومكانة في المجتمع البدوي، الفارس المغوار هو النموذج الذي تربي البيوت أبناءها على مثاله.

والبدوي صادق لعهوده ووعوده حتى وإن أكرهته الأيام والظروف على النكث بها، ولعلَّ المثل الذي يقول (سبق السيف العذل أو العدل) وقصته أن بدوياً حلف يميناً غليظة أن يقتل خصمه أينما وجده، فصدف أن وجده في البيت الحرام (الكعبة) فاستلّ سيفه وأرداه قتيلاً وحين لامه الناس (أفي بيت الله الحرام!!) فقال قولته الشهيرة الآنفة التي ذهبت مثلاً فرعاية العهد، والصدق في الوعد من شمائل الفروسية.

---

(١) بن أحمد الزرزني، الحسين: شرح المعلقات السبع، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٢، ص١٠٤.

(٢) ابن خلدون: المقدمة، م.س.

والروح البدوية ميالة إلى حب القيادة، والرياسة، وأن تكون صاحبة اليد العليا، فهي لا تطيق الانتقاد، واللوم، ولا تتقبل الوصاية، ولا تستجيب للرغبات والطلبات، ولا للتهديد. طبعها يميل إلى فرض الطاعة والتقبل والتأمر على الآخر ولا تقبله لنفسها، فإعطاء الأمر دليل على الرياسة والسيادة، وتقبله دليل على العبودية والاستخذاء. يقول الفرزدق[1]:

إذ نحن سرنا سارت الناس خلفنا وإن نحن أومأنا إلى الناس وقفوا

وابن خلدون له رأي في (التنافس على الرياسة)[2] فهو يعدّها طبعاً في البدوي وتطلعاً، فالبدوي يريد الرياسة ويطمح إليها حتى إن كان على

---

(١) الفرزدق: هو همام بن غالب بن صعصعة التميمي الدارمي وكنيته أبو فراس. وهو من سلالة مضر بن نزار. شاعر من النبلاء وعظيم الأثر في اللغة. ولقبه الفرزدق، ومعناها الرغيف، لُقّب بذلك لجهامة كانت في وجهه، وقيل لقبح ودمامة، إذ كان وجهه كالرغيف المحروق. وهو شاعر أموي مشهور، ولد في كاظمة في الكويت حالياً عام ٣٨هـ الموافق سنة 658م. نشأ في البصرة و نبغ في الشعر منذ صغره. والفرزدق من شعراء الطبقة الأولى من الأمويين، ومن نبلاء قومه وسادتهم، يقال أنه لم يكن يجلس لوجبة وحده أبداً، وكان يجير من استجار بقبر أبيه، وجدّه صعصعة كان محيي الموؤودات. وكان الفرزدق كثير الهجاء، إذ إنه اشتهر بالنقائض التي بينه وبين جرير الشاعر. حيث تبادل الهجاء هو وجرير طيلة نصف قرن حتى توفي جرير سنة 732م. تنقل بين الأمراء والولاة يمدحهم ثم يهجوهم ثم يمدحهم. نظم في معظم فنون الشعر المعروفة في عصره وكان يكثر الفخر يليه في ذلك الهجاء ثم المديح. مدح الخلفاء الأمويين بالشام، ولكنه لم يدم عندهم لتشيعه لآل البيت. كان معاصراً للأخطل ولجرير الشاعر أيضاً، وكانت بينهما صداقة حميمة، إلا أن النقائض بينهما أوهمت البعض أن بينهم تحاسداً وكرهاً، وانشعب الناس في أمرهما شعبتين لكل شاعر منهما فريق، ولجرير في الفرزدق رثاء جميل. كانت للفرزدق مواقف محمودة في الذود عن آل البيت، وكان ينشد بين أيدي الخلفاء قاعداً. تربى الفرزدق في البادية فاستمدّ منها فصاحته وطلاقة لسانه. توفي في بادية البصرة وقد قارب المئة، سنة ١١٠هـ الموافق ٧٢٨م.

(٢) ابن خلدون: المقدمة، م.س.

رأسها أبوه، أو أخوه، وقد سحبت الروح البدوية هذا الطبع، والميل، والتطلع حين عاشت في المدن، والحواضر، فرأينا الروح البدوية تتحكّم في سلوك أبناء الملوك، وإخوتهم، أو أبناء عمومتهم، فتكثر المجازر، والاغتيالات من أجل تسلّم الرياسة والاستحواذ عليها، وقراءة سير الملوك والأمراء والولاة والقادة تمدّنا بما يؤكد هذا الطبع في الروح البدوية،وعادةً ما تحدث مثل هذه المغالبة على تسيّد الرياسة عندما يكثر عدد أفراد القبيلة، وعندما تتعدّد الزعامات فيها.

وبما أن الشخصية البدوية تتربى على الفردية، وصقل الذات (النفس) وجعل الشجاعة والكرم والشهامة سلوكاً لها، وصقل الجسد وإعداده للكرّ والغزو، وجعل الفروسية والنهب منهجاً في الحياة، فإنها تسعى لأن تكون حرةً بعيدة عن أي قيد أو ضغط، فهي أشبه بالطائر الحر الذي إذا سجن في قفص يقتل نفسه.

والفردية في المجتمع البدوي، بقدر ما هي حرة بقدر ما هي مقيدة، فأفعالها سواء أكانت حميدة (الغنائم مثلاً)، أو غير حميدة (القتل مثلاً) فإنها ذات تأثير مباشر في المجتمع البدوي.. فالغنائم تصير حقوقاً للجميع، والقتل يوجب حمايةً للفرد القاتل يقوم بها الجميع.

والغزو في المجتمع البدوي أمر طبيعي إذ لا سبيل للعيش، بسبب قلة الموارد في الصحراء، من دون غزو، ونهب، واحتراب، والحروب الطاحنة قد تحدث في المجتمع البدوي لأتفه الأسباب، ولكنها (أي الأسباب التافهة) تكون مملوءةً بالكرامة التي هي في الاعتبار الأول عند البدوي، وأيام العرب تخبرنا بأن حرب البسوس بين قبيلتي تغلب وبكر حدثت بسبب الناقة التي دخلت بستاناً أو [حاكورة] فرميت بسهم، فقتل رامي السهم بالسيف، ونشبت بعدها حرب استمرت أربعين عاماً، وكذلك حرب داحس والغبراء، بين قبيلتي عبس وذبيان كانت بسبب

سباق أو نتيجة، الحصان سبق أم الفرس.. وعند الاختلاف نشبت حرب ضروس[1].

إن الذات البدوية أشبه ببرميل البارود.. فهي لا تحتاج إلا لاحتكاك بسيط حتى تتفجر، أما النتائج المترتبة على ذلك، فالذات البدوية لا تحسب لها أيّ حساب، وروح المشاحنة والعمل عليها طبع في الذات البدوية، وما يقتنع به البدوي يصل إلى درجة اليقين، ولا يكاد يرى أحداً يخالفه الرأي حتى يتملكه الغضب لاعتقاده أن هذا المخالف لابدَّ من أن يكون معانداً، وحسوداً، وجاهلاً، والويل له على أيّ حال[2].

صحيح أن الفردية في المجتمع البدوي قيمة ظاهرة فيه، حتى ليحلو للمرء أن يشبّه الأفراد في المجتمع البدوي بحبّات الرمل، وهم سكان الصحراء، إلاّ أن هذه الفردية ذات مرجعية اجتماعية (قبلية) لا يمكن الفكاك منها، ففردية البدوي تدور في تلك القبيلة، أفعاله كلّها ذات مرجعية جمعية سواء أكانت خيّرة أم شريرة، فالخير والشر اقتسام مناصفة في المجتمع البدوي.

وبنية المجتمع البدوي العربي تقوم على عصبية ثنائية: إحداهما لا تقل عن الثانية في الأهمية، والدور، والتأثير، والنتيجة. **فالعصبية الأولى** هي عصبية القربى والنسب، والرابطة الدموية التي تعود بمرجعيتها إلى القبيلة، والعشيرة، والحامولة، والفخذ، والبطن، والعائلة الكبيرة، والأصول، والفروع، وهذه العصبية قوية وذات شكيمة عصيّة على المحو أو التحييد لأنها تشكّل للذات البدوية المستند الاجتماعي، والأخلاقي، والقيمي؛ فاسم القبيلة أو العشيرة.. ينبئ بالكثير من المعرفة الاجتماعية، كالعادات، والتقاليد، والأعراف.. **والعصبية الثانية** في المجتمع

---

(١) ابن الأثير: الكامل في التاريخ، م.س.

(٢) الوردي، علي: دراسة في طبيعة المجتمع العراقي، م.س، ص٣١٩.

البدوي، وهي عصبية قوية جداً، تتمثل في عصبية الدين، والطائفة، والمذهب.. ونحن هنا لا نعني الإسلام فقط، وإنما نعني الإسلام وغير الإسلام، فهذه العصبية تشكّل الملاذ الطبيعي للفرد حين تنكص به الظروف، أو حين تواجهه العقبات؛ وتتغذى هذه العصبية (العصبية الدينية) من عادات، وتقاليد، وأعراف، وطقوس الطائفة نفسها، ومن اجتماعيتها كقوة تعيش في مكان محدّد، وعادة ما تميل الطوائف الدينية إلى الإكثار من تعددية المناسبات والأعياد من أجل تعددية اللقاءات وشدّ أواصر المعرفة بين أفراد الطائفة الواحدة أو المذهب الواحد..

هاتان العصبيتان تشكّلان قوةً دفاعية ليس عن الأفراد وأفعالهم (دفاعاً أو هجوماً) وإنما تشكّلان قوة دفاعية عن تقاليد المجتمع البدوي وعاداته، وأعرافه، وكينونة وجوده، والمجتمع البدوي يقرّ لهما بالسلطة كما يقر لهما بالطاعة فهما أشبه بالقانون الخفي الذي يماشيه السلوك الاجتماعي للأفراد، كما تماشيه الثقافة الاجتماعية[1] كأنموذج في التعامل مع الآخرين داخل القبيلة وهم (الأهل والمعارف)، ومع الآخرين من خارج القبيلة وهم (الأصدقاء، والأعداء معاً)؛ وقد ازدادت القناعة بهاتين العصبيتين حين جسّدتا ما يحتاج إليه الأفراد من الأمن والاطمئنان، فالفرد البدوي على قناعة تامة بأن مظلة القبيلة، ومظلة الطائفة ترافقانه كالملاك الحارس أينما ذهب، وأينما حلّ[2].

هذه الرابطة الدموية، وتلك الرابطة الدينية اللتان أسهمتا في تعزيز

---

(١) نعني بالثقافة الاجتماعية مجموعة العلاقات الاجتماعية الناظمة لعادات وتقاليد مجتمع بعينه.

(٢) يلاحظ مثل هذا الأمر في أوساط المجتمعات الحضرية الراهنة، وهذا ما يؤكد أن الروح البدوية لاتزال تتسيّد الكثير من القناعات في زمن العلوم، والتقنيات، والليبرالية..

رابطة المعايشة والمساكنة لأفرادهما في منطقة معينة، أوجدتا معاً نوعاً من الجمود والركود الاجتماعي والاقتصادي والثقافي، فصارت بنية مجتمعهما بنية راكدة، سكونية، غير ميالة للتطور والتوسع.. تخوفاً من خساراتها لأفرادها عبر مخالطة الآخرين أولاً، وتخوفاً من تسرب أفكار وعادات وتقاليد الآخرين إليها ثانياً. إنهما، أعني العصبيتين القبلية، والدينية، تنطلقان من طبيعة ما تعطيانه للفرد من أمن وطمأنينة، لأن هدفهما الأخير هو الأمن والطمأنينة، وليس التطور، والتوسع، أو إن همّهما محصورٌ في المحافظة على ما حازت عليه القبيلة، وما حاز عليه الأفراد.

وقيم المجتمع البدوي، في غالبها الأعم، متحدرة من عوالم خارجية، فعادات القبيلة، وتقاليدها وأعرافها (قانونها) مكتوبة ومحفوظة منذ أزمان بعيدة، فهي خارجية متحدرة للأفراد من مكانة عالية (الأجداد)، وهي موثوقة وذات يقينية لأنها (مجرّبة)، وهي، أيضاً، ذات صلة شديدة بنواهي الدين وأوامره، وبذلك تكتسب مصداقية أكبر؛ صحيح أن الذات البدوية ذات فردية متورمة ومتضخمة في الحضور والموجودية الاجتماعية، إلاّ أن الصحيح أيضاً هو أن الجماعة أكثر تورماً وأكثر تضخماً إلى الحدِّ الذي جعلها تبتلع الفردية في أكثر الأحيان، أو تحيّدها، أو تجعلها كائناً معزولاً إن أرادت، وهذه العوالم الخارجية المتحدرة منها القيم، والماضي الذي أعطاها المصداقية، ونواهي الدين التي أيّدتها أيضاً على قاعدة (الخير والشر)، و(الحلال والحرام) كلّها أسهمت في توطيد أركان مجموعة من القيم الاجتماعية، التي اتخذ منها الفرد في المجتمع البدوي منهاجاً لحياته، لعلّ في طالعها:

- **القناعة بما تصل إليه اليد**، فالرزق مقدر، والحظ وما أوتي، والظروف وما أعطت، فمن (ينظر إلى فوق تتكسر رقبته)، والطموح

طمع، وعدم الرضا بالواقع غرور (وشوفة حال)، ومعرفة ما يصنعه الآخرون تلصص وتجسس، والركض في دروب الآخرين مذمة ومعيبة، والصبر على العيش محمدة (اصبر على عيشك)، ومجيء البحر، يومياً، ورمي الشباك فيه، وإن كان خالياً من الأسماك هو عمل، والانتظار الطويل صبر، وعدم الظفر بالصيد هو (مشيئة الله).. أما معرفة الأسباب فهي ليست من طباع الشخصية البدوية لأن (المُقدر مقدر) و(اللقمة المنفوسة، التي هي مقدرة لنفس أخرى، تقع من اليد)، إذاً القناعة كنزٌ لا يفنى؛ ويزيد من هذه القناعة المؤدّى الديني المتحدر من السماء العلوية فـ (الرزق مقدر)، و(رزقكم في السماء وما توعدون).

- **الرضا بالواقع**، والتعلّل بقوة الظروف، وصعوبة تحصيل الأرزاق، والتسليم بالنصيب، وتوشيح التسليم بقدرة إلهية خفية لأن التسليم من شروط الإيمان، فقد خلق الناس على مراتب ودرجات، فالفقر امتحان إلهي، والغنى امتحان إلهي أيضاً. والفقير أكثر راحة من الغني لأنه ينام وباب بيته مفتوح، فلا شيء يخاف عليه، ينام ملء جفونه، والغني يسهر جراء (الغنى) ويختصم، والعامة تقول (صاحب المال تعبان)، و(المال غلاّب صاحبه).
- **العجز**، فقدرات الإنسان محدودة في الرزق، فالرزق مقدر، (حوش حوش غير رزقك ما تحوش)، وقدرات الإنسان محددة أمام الآخرين، خصوصاً من هم في الطبقة الأعلى، فوجود هؤلاء (فوق) أمر رباني، وتدبير خبير، وعدم المواجهة أمر طبيعي لأن (العين لا تقاوم المخرز)، والحكيم هو من يعرف قدراته.
- **لا لتحمّل المسؤولية**، فالمسؤولية أمانة، والأمانة مسؤولية لم تقدر الجبال على حملها (مستند ديني)، والمسؤولية عمل وعلم، والاستعمار

الذي أنهك المجتمع العربي وكبّله لا يسمح بهما (مستند تاريخي)، والمسؤولية جري وانشغال وحسد وتباغض وفي ذلك أخذ لحقوق الناس وأرزاقهم (مستند اجتماعي)، ومواجهة الحاكم عقوق (وأطيعوا أولي الأمر منكم)، وليس مسؤولية، وعدم نجاحنا في أعمالنا يعود إلى أشراك الشيطان في النيات ومكائده الخفية عامة تأتي على المجتمع.

- **الاتكالية**، فالعائلة الكبيرة وامتداداتها الواسعة تجعل الفرد قليل الإحساس بواجباته تجاه نفسه أولاً، وتجاه أسرته ثانياً، وتجاه مجتمعه ثالثاً، فالمهم أن يكون الفرد طيباً، ذا سمعة عطرة، (آدمي)، بعيداً عن المشكلات حتى وإن لم يعمل أو يجتهد، والإخفاقات التي تصيبه تتكفّل بها العائلة الكبيرة؛ لهذا لا عجب إن وجدنا بعض الأبناء يتزوجون ويتناسلون وهم عالة على آبائهم، يأكلون من خبز الدار، ويربون أولادهم (أحفاد الجدّين) في صحن الدار، والاتكالية تقود إلى الإرجاء، فمقارعة الأعداء مؤجلة حتى (يريد الله)، والخلاص من الأمية والأمراض (مشيئة يحددها الله)، وعدم معرفتنا بما في دواخل أراضينا ثروات (نبشٌ في القبور)، والاستفادة من تقنيات الآخرين وعلومهم تشويه للسنن، والعادات، وخطوة للاقتراب من الغرب الملحد؛ إذاً (اتركها ع الله) فهذه هي الاستراتيجية!!
- **الكذب**، فالكذب ملح الرجال، واستعانة على القوي للإفلات من قبضته، والكذب مبرّر والحساب عليه بعيد (ليوم الله يفرجها الله)، والكذب دوائر تبدأ بدائرة الذات فيكذب المرء على نفسه حتى يصير الكسل عملاً ونشاطاً، ويصير الإخفاق والرسوب نجاحاً، ورغيف الخبز يغدو موائد، والظفر بالعتبات يصبح وصولاً إلى القمم.. فتتضخم الذات إلى الحدّ الذي يصير فيه هذا التضخم هو عملها كلّه، وتتعدد دوائر الكذب، فتشمل الأسرة والمجتمع (الآخرين)،

الشخصية البدوية على الرغم من صراحتها وجرأتها على المواجهة، إلا أنها، بسبب اتكاليتها وتواكلها وميلها إلى الكسل وعدم الإنجاز، تكذب، وتراوغ، تظهر شيئاً، وتخفي شيئاً آخر، وإخلاصها للرئاسة قليل، تبايع في الصباح وتتكث في المساء، خصوصاً إذا ما اتسعت الرقعة الجغرافية للقبيلة، وإذا ما ازداد عدد أفرادها، فالكذب لدى الشخصية البدوية ليس بسبب الخوف، وإنما بسبب التقصير والاعتداد بالرأي[1].

- **النفاق والتزلّف**، سمتان باديتان في المجتمع البدوي، ولهما أشكال وأنواع، (نفاق اجتماعي، وسياسي، وديني) ولهما صفات (كالمراوغة، وعدم الخجل، والأخذ بالأيمان المغلّظة).. فالسيّد في القبيلة إن كذب لا يجوز تصويبه، فالمقام العالي يحول دون ذلك، وإن حلف فهو صادق، وإن كان ضعيفاً وغير حكيم لا تصح مفاتحته والكشف عن عيوبه، لأن كشف العيوب كشف للحسب، وهذا ما لا يجوز في المجتمع البدوي قط، وإن ذهب حاكم قوي، وحلّ في مكانه حاكم ضعيف فاللعنة على الذاهب (الساقط)، والمديح للآتي (القائم)، لأن المنافق مع (الواقف) دائماً.
- **الشرف**، فللشرف في المجتمع البدوي قيمة كبرى، فهو رأسمال البدوي، وأكبر عار يلحق بالبدوي يتمثل في ثلم شرفه، وأكبر ثلم للشرف هو ذلك الفعل الذي يمسّ عفاف المرأة، فالعار العار أن تُخطف

---

(١) قراءة قصة النبي يوسف تشير إلى أن سبب كراهية الإخوة ليوسف ليس بسبب جماله أو حظوته لدى أبيهم، وإنما بسبب ما كان ينقله يوسف من أخبار عن إخوته، كانوا حينما يعودون مساءً بالماشية يسألهم الأب أين رعيتم الماشية، فيقولون له في المكان الفلاني، ويكون قولهم كذباً لأنهم كانوا في مكانٍ آخر، فيكذّبهم الأب ويقول لهم: أنتم كنتم في الجهة الفلانية، فيتغامز الإخوة على يوسف لأنهم رأوه من بعيد يقف فوق تلة بقميصه الأصفر ليقصّ أخبارهم.

المرأة في أوقات السلم، أو تُسبى في أوقات الحرب، فثلم شرف المرأة دنيّة، ودونها لا شيء سوى المنية (المنية ولا الدنية)، ودسّ المولودة فور التبشير بولادتها في التراب [تصير موءودة] هو قفل الطمأنينة لعدم ثلم الشرف مستقبلاً.

- الاستلاب، الشخصية البدوية مستلبة من جهاتٍ عدة، من القبيلة، من الثقافة الاجتماعية (العادات، التقاليد، الأعراف،..)، ومن الظروف وسطوتها (الصحراء، المواسم،..)، ومن الحادثات (الغزو، الترحال،..)، ومن الإيمان بالمطلق الأسطوري، وتقديس ما تعارف عليه الأجداد بأنه مقدّس (غدير، شجرة، مكان، أيام،..)، ومستلبة من القوى الخارجية (الغيب)، ومن الأفكار القارة في الأذهان (عودة المنتظر)، وهي مستلبة في عدم معرفتها بنتائج عملها (فهي غيّارة تغير على الآخرين وتأخذ ممتلكاتهم)، فعملها دنيوي والجزاء آخروي، وهي لا تعدّ فعلها نهباً أو اغتصاباً وإنما تعدّه فروسية وشجاعة، لكن ماذا يعدّه الدنيوي الذي أُخذ ماله، والآخر الذي يرى الفعل أو يسمع به؟! ثمّ ما الجزاء الآخروي على ذلك؟!.

٢. المجتمع الحضري (البنية ـ القيم)

إن قراءة المجتمع الحضري سوسيولوجياً، من أجل تشخيص بناه الطبقية، داخل المدن والحواضر العربية، يبيّن لنا بجلاء أن مفهوم الطبقة مفهوم مرتبك، ويعاني من اختلالات عديدة، فالطبقة، كمفهوم، غير واضحة، وغير متجانسة، لأن آفة الاختلاط اخترقت الحدود الاجتماعية التي شكّلها مفهوم الطبقات في المجتمعات المتقدمة، بعبارة أخرى إن مفهوم الطبقة الاجتماعية في المجتمع الحضري العربي هو مفهوم هجين، خليط، وغير صاف، ولا يعبر حقيقة عن طبقة محددة شكلتها قيم،

واتجاهات، وذهنيات على نحو عمودي لكي تنمو وتتقوى في إطارها العمودي، ولتصير مصفوفة اجتماعية متاخمة أو متلاحمة مع الطبقات الاجتماعية الأخرى في الإطار الأفقي للمجتمع.

إن المجتمع الحضري العربي، وبسبب اختلاطاته وتداخل الحدود الاجتماعية فيما بينها، لا يمكن التعبير عنه بالمقولات الماركسية التي نادى بها ماركس[1] من حيث التطور والنمو، فالحافز على التطور في المجتمعات العربية الحضرية لا يكمن في تصاعد دور قوى الإنتاج البشرية، لأن قوى الإنتاج معطلة (قليلة الجهد) ومحكومة بذهنية (ضعيفة) لا ترى في عائدية الإنتاج أي منفعة موجهة للعائلة، والطائفة، والعشيرة..

بقولة أخرى، إن الولاء العائلي/العشائري/الطائفي يقف عائقاً أمام تجسيد الولاء الوطني، فقوى الإنتاج داخل المجتمعات الحضرية العربية تعمل بـ ولاء خارجي، أي خارج إطار الولاء العائلي/العشائري/الطائفي، وهو ولاء أشبه بمضيعة الوقت لأن نتائج هذا العمل لا تُرى آثارها في الأحياز العائلية/والعشائرية/والطائفية..

صحيح أن خروج الفرد للعمل داخل المجتمع الحضري، داخل قوى الإنتاج العامة، تمثيل للعائلة، والعشيرة، والطائفة، ولكنه في الوقت نفسه تمثيل خارجي، أي تمثيل تنقصه الروابط التي تجمع الفرد، أو تشدّه، إلى العائلة، والعشيرة، والطائفة.. إلى الحدّ الذي قد يجعل

---

(١) كارل ماركس: (١٨١٨- ١٨٨٣) فيلسوف ألماني. سياسي، وصحفي، ومنظّر اجتماعي. قام بتأليف العديد من المؤلفات، إلا أن نظريته المتعلقة بالرأسمالية وتعارضها مع مبدأ أجور العمال هو ما أكسبه شهرة عالمية. لذلك يعتبر مؤسس الفلسفة الماركسية، و يعتبر مع صديقه فريدريك إنجلز المنظرين الرسميين الأساسيين للفكر الشيوعي. أظهر اهتماماً بالفلسفة رغم معارضة والده الذي أراد له أن يصبح محامياً. حاز على شهادة الدكتوراه في الفلسفة عام ١٨٤٠.

الباحث الاجتماعي، وهو يرى مفاعيل الذهنية الذاتية تجول وتصول داخل المجتمع الحضري، يصرخ لمن هذا المجتمع؟! لمن هذه الأوطان؟! فالجميع يتحدثون عن العائلة، والعشيرة، والطائفة.. ولا أحد يتحدث عن الوطن، فالجميع يتحدثون عن (النظام السياسي) لا عن (الدولة)!!

ومع ذلك لابدَّ من القول، إنه بمكنة المرء أن يتحدث عن ثلاث طبقات اجتماعية مبلورة منذ أزمان بعيدة، تتبدّى داخل المجتمع العربي: هي الطبقة الغنية، والطبقة المتوسطة الغنى، والطبقة الفقيرة.. وهذه الطبقات ليست صافية إطلاقاً، بل باتت الواحدة منها أشبه بقاعة السينما، التي لا يحدّد المقدمات والأطراف والمؤخرات في داخلها سوى المال.

اولاً: الطبقة الغنية: وتضم الأفراد، والعائلات التي استحوذت على المال بطرق وأساليب مختلفة (وراثة، إقطاع، رأسمال، سلطة سياسية/عسكرية) أي أن العلامة الاجتماعية المميّزة لهذه الطبقة تتمثل في المال دون النظر إلى العامل الاجتماعي، أو المستوى العلمي، أو دون معرفة مصدرية المال، أو معرفة السلسلة التاريخية التي حدت بفرد أو أسرة الانضمام إلى هذه الطبقة صعوداً، أو سقوطاً منها.. فهنا الصعود والسقوط كلاهما يتعللان بحيازة المال، فحيازة المال تشكّل معادل (الصعود)، وفقد المال يشكّل معادل (السقوط).. عبر ثنائية (الاستحواذ والضم) و(الطرد والسقوط) و(الكسب والتخلي).

والقراءة الاجتماعية لهذه الطبقة تؤكد أن المال مروحة جامعة لأسيجة اجتماعية عديدة، تشكّل جميعها القشرة القاسية التي تصون البذرة الأساسية (المال) المسببة للصعود إلى هذه الطبقة، وعلّة الوجود للبقاء فيهما، فالمال منتج للعلم (الشهادات)، والوظائف (المكانة)، والقرارات (الهيمنة)، وكلّها تشكل أسيجة اجتماعية شرسة حامية

(قشرة اجتماعية صلبة) لاحتواء البذرة (المال) ورعايتها، والدفاع عنها؛ فالمال في المجتمع الحضري العربي هو النسب، والأصل، والفصل، والأب المعنوي، والسلطة، والقانون، وهو القوى المدافعة عن الفرد، والأُسر معاً، فالمال يغدو أشبه بالجند الذين يدافعون عن الأفراد والأُسر داخل هذه الطبقة تجاه كلّ المخاطر والتهديدات التي يتعرضون لها.. فالمال خادم ذو مهام اجتماعية، واقتصادية، وسياسية، وعسكرية، وثقافية أيضاً.

إن نظرة فاحصة لتاريخية الطبقة الاجتماعية داخل المجتمع الحضري العربي تفيدنا بأن البنى الإقطاعية، والرأسمالية هي التي كانت تشكّل كلية الطبقة الغنية (الطبقة العليا) في المجتمع، والتي منها، أي من داخل أسرها، تتم عملية إنتاج القادة السياسيين، والقادة العسكريين، وأهل الاقتصاد، وأهل العلم والثقافة.. فهذه الطبقة عملت على مفهوم ينظم الحياة الاجتماعية طرفاه يتمثلان في المركز (المدن) والأطراف (الأرياف والتجمعات البدوية)، حيث قامت هذه الطبقة بأمرين، الأول: تصليب قوة (المركز) وتدعيمه على نحوٍ متواصل من خلال رفده بالأفراد، والمال، والمنشآت، والوظائف، والامتيازات، والقرارات، ليكون هيبة مهابة، وحلماً بعيد المنال، والثاني: تهميش (الأطراف) وإضعافها وإغراقها بالمشكلات المتوالدة تباعاً[1]، وذلك عن طريق إيجاد فجوة واسعة ما بين (المركز) و(الأطراف)، وقد غدت هذه الفجوة حقيقةً أشبه بالمقبرة التي تضمّ الساقطين من علو (المركز) والصاعدين من انحدار (الأطراف).. بحيث لا تخرج من هذه الفجوة سوى طفرات يكون حدوثها شديد

(١) لدى أهل الطبقة الغنية مفهوم اجتماعي مهم خلاصته: العائلة عندما تفقر تكثر مشكلاتها. ولهذا فإنها تعمل على إفقار الأطراف (الأرياف) كيما تظلّ كثيرة المشكلات، وكثيرة التطلع نحو الطبقات الغنية باعتبارها سقفاً، الوصول إليه صعب، والخلاص منه أكثر صعوبة.

الندرة، ومتباعد الأزمنة.

لكن ما حدث داخل البنية الاجتماعية العربية، في ظلّ دولة الاستقلال، شكّل هزّة اجتماعية، خلخلت مفهوم الطبقة الواحدة بحيث صار من الصعب الحديث عن طبقة اجتماعية ذات إطار وحدود، فالطبقة الغنية في ظلّ دولة الاستقلال ما عادت هي الطبقة التي ورثت الحياة الحضرية أباً عن جد (رأسمالي عن رأسمالي، إقطاعي عن إقطاعي)، وإنما باتت الطبقة الغنية هي الطبقة المالكة للمال، دون النظر إلى أسباب هذا التملّك، ودون النظر إلى الحراك الاجتماعي (المناقلات) بين الطبقات، وهذا عائد إلى السرعة الزمنية التي شكّلت الطبقة الغنية الجديدة على غير ما كانت عليه سابقاً، فأهل هذه الطبقة، في ظلّ دولة الاستقلال، فقدوا الكثير من امتيازاتهم المالية والاجتماعية، والسياسية، والعسكرية،.. عندما استُحدث (القطاع العام) وجعله الكتلة الاقتصادية المركزية لدولة الاستقلال، وإعادة ترتيب العائدات الاقتصادية اجتماعياً عن طريق التأميم، بحيث أخذت دولة الاستقلال (الأب المعنوي) ما يفيض عن حاجة (أهل المال)[1] وجعلته تحت يدها عن طريق القوانين، والقرارات من أجل تطبيق العدالة الاجتماعية (الاشتراكية)، ذلك لأن دولة الاستقلال رأت بأن (أهل المال) طبقة ماشت التاريخ وصنعته من أجل الحفاظ على امتيازاتها، فهذه الطبقة لم تناهض أيّ شكل من أشكال الاستعمار والهيمنة التي خضعت لها البلدان العربية إلاّ عندما أوذيت في مكانتها ووجاهتها.

لا بل، إن دولة الاستقلال شخّصت أموراً عديدة تتعلق بهذه الطبقة، ومنها أنها ماشت كلّ أشكال الهيمنة وتعايشت معها مادامت حقوقها

---

(١) دولة الاستقلال، وعبر قراراتها، هي التي حدّدت مقدار حاجة أسر هذه الطبقة، وما فاض عنه أمّمته، أو قل صادرته باسم الشعب.

وامتيازاتها مصانة، ولا يخفى أن أهل الغنى في ظلّ (الاحتلالات) ازدادوا غنى لأنهم كانوا، في الغالب الأعم، هم حلفاء الطبقة السياسية والعسكرية الجديدة (قادة الاحتلال) في المجتمع، فهم أهل العلم، والوظائف، والمواقع، والامتيازات.. أي هم من نفّذ المتطلبات الجديدة التي عرفها المجتمع بوجود هذه (الاحتلالات).. بينما ازداد أهل الفقر فقراً بعدما اتسعت الفجوة بين الطبقتين، فحدود العلم ضاقت أكثر، وانتشار المدارس تلاشى أو انعدم، وعمّت الأمية فصار الفقراء وقوداً للجهل، والأمراض، وباتت المسافات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية ما بين الأرياف، والمدن شاسعة جداً.

في ظلّ دولة الاستقلال، ما عادت الطبقة الغنية مكوّنة من أهل المال الذين حازوا عليه بـ (الوراثة، والإقطاع، والرأسمال) وإنما صارت مكوّنة من هؤلاء كطرف للمعادلة، ومن أهل الامتيازات الجديدة، أهل النفوذ والحظوات في مجالي (السياسة، والجيش) كطرف ثانٍ للمعادلة، بحيث صار المال هو جواز المرور للالتحاق بالطبقة الغنية، أعني الالتحاق بثقافتها (عاداتها، تقاليدها، وسلوكياتها، ولباسها، ..) وجاهاتها (منزلة المكان والسكنى، السيارات، السفر)، ووظائفها (الحفاظ على الامتيازات والدفاع عنها)، ولا يخفى أن الصراع بين (الإخوة الأعداء) الذين تسلّموا مقاليد السلطة في دولة الاستقلال أدّى إلى التخفف من المقولات، والشعارات التي نادت بها دولة الاستقلال مثل «بناء الدولة العصرية»، «بناء دولة الفقراء»، «لا سلطة فوق سلطة الشعب»، «بيد نبني، وبالأخرى نقاتل»، «العلم والصحة للجميع»، وباتت مقولات دولة الاستقلال وتطلعات أهل السلطة فيها لا تدور إلا حول قادتها، وحول أتباعهم، بعبارة أخرى لقد تقلّصت طموحات دولة الاستقلال من دائرة المجتمع إلى دائرة أهل الحكم وأعوانهم، بحيث غدا الوطن بستاناً لأهل

الحكم، يعطون الآخرين منه، أي من خيراته، النزر اليسير وفي مواقيت ومناسبات معينة (كأعياد ميلادهم، والأعياد الدينية، والمناسبات الوطنية والجلوس الملكي، ويوم وصولهم إلى السلطة)، وذلك بما يجعل الشعب وقفاً على الانتظار بين مناسبة وأخرى، فبعدما كانت انتباهات المواطنين معلّقة على تغيير الحكومات (وقد عمّ الفساد والظلم) نشداناً لتغيّر الحال، والخلاص من الظلم ووطأة القرارات، صارت انتباهاتهم معلّقة على المناسبات لعلّها تأتي بـ (النزر اليسير) الذي يساعدهم على تدبّر شؤونهم.

وبدت العلاقة بين (المال) و(الامتياز) علاقة تبادلية، فالمال هو الذي يكوّن (الامتياز)، مثلما هو (الامتياز) يكوّن المال، وكلاهما معاً (المال والامتياز) أسهما في ارتباك هذه الطبقة وخلخلتها بحيث صارت نَفوذاً، أي قابلة للاختراق من قبل (المالكين الجدد للمال[1]، وقابلة للإسقاط؛ إسقاط كل من خلت أيديهم من المال دون النظر إلى الأسعار (كالإفلاس، والمصادرة، وفقد الامتيازات والمواقع والوظائف الكبيرة[2])، إن الرابط الأساسي الذي يشدّ الأفراد والعائلات إلى

---

(١) تسمى ظاهرة اكتساب المال الكثير في أوقات قصيرة جداً، بسبب الامتيازات والقرارات، بـ ظاهرة (النفوريش) أي الثراء الصاروخي، فالمال كائن حراكي بالفطرة، لأن علّة المال الأساسية هي الحراك، والتنقل، والتبادلية في المواقع والاستحواذ، .. هذا المال الكثير يفعل الأفاعيل في أصحابه الجدد، المالكين له.. ويصيبهم بظاهرة (العطش الاجتماعي) فيغدون كائنات لا تشبع من شيء، لا من بيوت، ولا أطيان، ولا أراضٍ، ولا سيارات، ولا ثياب، ولا مجوهرات، ولا امتيازات، ولا حتى من سفر أو طعام؛ (عطش اجتماعي) مزلزل يؤدي إلى سلوكيات اجتماعية مزلزلة، وصارخة في تناقضها، هؤلاء يغدون أشبه بالبطة التي أضاعت مشيتها، وقد تربّت بين الصيصان، فلا هي تمشي كما تمشي الصيصان، ولا هي تمشي كما تمشي صغار البط.

(٢) عندما يترك صاحب الامتياز (وظيفته الكبيرة) أو موقعه الامتيازي لسببٍ أو آخر، وهو على الأغلب سبب علوق ومحصور في عدم رضا الرأس الكبير (الحاكم) عن سلوكياته وولائه.. فإنه يهبط، دون شعور منه إلى الفجوة/المقبرة الموجودة بين طبقة الأغنياء التي كان منها ومحسوباً عليها، وبين الطبقة المتوسطة الغنى، لأن المساقط

الطبقة الغنية ويحافظ على بقائهم فيها هو المال، وبفقدانه لابدَّ من أن جاذبية الطبقات الأدنى ستجذبهم إليها، فالجاذبية هنا قانون اجتماعي (يماشي القانون الفيزيائي) سمته الأولى السقوط إلى الأدنى.

وعادةً، ما تكون عائلات الطبقة الغنية قليلة، ولكنها تتحكم بالامتيازات، والقرارات، والمواقع المنارة اجتماعياً، إنها، أي الطبقة الغنية، حاملة مفاتيح السلطة، والاقتصاد، والعلم، والإدارة، وهي المصدرية الوحيدة لإنتاج القرارات على اختلاف أنواعها، وهذه الطبقة أشبه بالثقافة العالمة التي حوّطت نفسها بالقوانين والشرائع والسلوكيات التي لابدَّ من الاستحواذ عليها لامتلاكها، أي امتلاك الثقافة العالمة، فالطبقة الغنية طبقة منغلقة على نفسها، تضع ألف عتبة وعتبة كيما لا يصل إليها إلا أولو الحظ والحظوة، إنها وعلى الرغم من جاذبيتها البهّارة إلا أنها تعمل يومياً على التسوير حولها كيما لا ينفذ أحد إليها (فرد أو عائلة)، وعلاقاتها الاجتماعية محسوبة بدقة، الحضور له حساب، والغياب له حساب، وكلاهما يعنيان دلالات وإشارات اجتماعية مدروسة بدقة متناهية، وعلى الأغلب الأعم، تظلّ العلاقات الاجتماعية، والمالية، والعادات والطقوس، والأعياد والمناسبات والزيجات.. علاقات داخلية، أي داخل عائلات هذه الطبقة، فهي لا تسمح بإقامة علاقات اجتماعية أو

=المالية ما عادت تصبّ في جراره، وغالباً ما تحدث له هزّات اجتماعية ونفسية، فيرتبك اجتماعياً، بحيث تتعدّد الاتجاهات والسلوكيات الجديدة، وتبدو في حالات التطرف، كأن يقبل على التديّن والعبادة على نحوٍ مبالغ به، أو يمارس ألعاب القمار، ويعاقر الشراب أو يفرط فيهما إن كان معتاداً عليهما، لذلك تشكّل المديونية الجديدة التي يلجأ إليها استجراراً من الآخرين لإدامة الموقع الاجتماعي في الطبقة الغنية كآخر قلعة يدافع عنها بعدما نُسف موقعه الامتيازي، بحيث تصير هذه المديونية الصخرة الضاغطة على صدره وصدر عائلته كيما تهوي المنزلة جذباً نحو الطبقات الأدنى. وقولنا الآنف، دون شعوره، يعني أن صاحب الامتياز، وإن غادر موقعه الوظيفي، يظلّ يعيش وهماً أنه هو هو، أي فلان الذي لم يتغيّر، لا هو ولا عائلته؛ هذا الوهم هو الذي يشكّل المهاد الأول للاختلال النفسي، والاضطراب الاجتماعي.

مالية أو مشاركة في العادات والطقوس مع عائلات من طبقات أدنى، لأنها ترى فيها (أي العائلات الطبقية الأدنى) أشبه بالمخبرين الذين ينقلون الأخبار عن اجتماعية عائلات الطبقة الغنية، عن العزّ، والرغد، والجاه، والامتيازات، وأشكال الصرف المالي وطرقه، والرغبات وتحقيقها.. وهذه العائلات الغنية لا تريد لأحد من غير أبناء طبقتها أن يعرف شيئاً عن سلوكياتها وعاداتها وطقوسها ليس لإيمانها بـ (إصابة العين)، وإنما لحرصها على سرانية مدونتها الاجتماعية[1]. فالطبقة الغنية طبقة تخاف على أسرارها، وتشعر بأن النافذ إليها من الطبقات الأخرى (الأدنى) أشبه بالفيروس، ولابدَّ من مقاومته وإخراجه من دائرتها بكلّ السبل والطرق والوسائل.

ثانياً: الطبقة المتوسطة الغنى: تتمثل هذه الطبقة بصغار الكسبة، والموظفين الصغار، والجند، والعمال في مختلف قطاعات الإنتاج (العام، الخاص، المشترك)، والفلاحين؛ وهي طبقة مهمومة بالتغيير، والتوق إلى الارتقاء بسبب ثقافتها الواعية لموقعها المتوسطي ما بين طبقة محرومة لا تملك شيئاً سوى جهدها؛ طبقة أشبه بالكم فاقد التأثير في الحراك الاجتماعي، وطبقة أخرى متخمة بالامتيازات والنفوذ؛ طبقة ذات أبراج عالية، وأسوار عالية.. أبراج تطلّ وتراقب، وأسوار تعيق وتمنع من المرور أو النفاذ إليها إلا عبر طفرات (مالية) أو (امتيازية)، سلاح هذه الطبقة المتوسطة هو الثقافة والعلم، لقناعتها بأنهما معاً (الثقافة والعلم) هما المصعد الذي يرتقي بأبناء هذه الطبقة إلى الأعلى ليس من أجل حيازة المال، وإنما من أجل حيازة الموقع (الامتياز)؛ فالمال - في حسبان هذه الطبقة

---

(١) لهذا تقول العامة (موتة الفقير، ونزوات الأمير لا يعرف بهما أحد)، والمقصود بـ نزوات الأمير هنا سلوكيته، مثل: شرب الخمور، السهر، القمار، التهتك، معاشرة النساء، السلوكيات الشاذة.. الخ.

المتوسطية - يقع في المقاعد الخلفية، أو في الحدائق الخلفية للوظائف، ليس لأن الموقع (الامتياز) سيأتي بالمال عاجلاً أو آجلاً، وإنما لأن التصريح بالغايات المالية أمرٌ مرذول في عرف أهل هذه الطبقة، ذلك لأنهم وبسبب ثقافتهم وحراكهم الاجتماعي يرذلون المال، ويعدّونه مفسدة للأفكار والأهداف.. من جهة، ومفسدة للأخلاق الفردية والاجتماعية من جهةٍ ثانية؛ فهم لا يسعون إلى تمثل تمظهرات المدينة على نحوٍ صارخ، كاقتناء السيارات، والبيوت الفاخرة في الأمكنة الفاخرة، والثياب الفاخرة من المحلات الفاخرة، أو تدخين الغليون أمام الخلق، أو اقتناء الهواتف، والنواسخ (الفاكسات).. لأنهم يعدّون هذه التمظهرات حمولة مادية مناقضة للحمولة الفكرية والثقافية التي يتمتعون بها؛ لهذا ليس من الغريب أن يجيب أحد ما من أبناء هذه الطبقة حين يُسأل عن رقم هاتفه، فيقول بأنه لا يمتلك هاتفاً، علماً بأن موقعه الوظيفي يؤهله لامتلاك الهاتف، لا بل يطالبه بأن يقتني هاتفاً لحاجة أهل المصالح بالحديث إليه، وكأن يسأل إذا ما كانت لديه سيارة، فيجيب إنه لا يمتلك.. مع أن دخله يسمح له بذلك، طبعاً الأمر هنا لا يقف عند الحدود الاجتماعية، وامتلاك المال، وإنما يقف مواجهة لمرآة الثقافة التي يتمثلها ويمثلها أبناء هذه الطبقة، فهم لا يريدون الوقوع في مطب القول والانتقاد اللذين يُوجهان لأصحاب الامتيازات، والأملاك، والنفوذ..، أصحاب التعدديات في الحيازات المالية كلّها، إذ، ومن وجهة نظر أبناء الطبقة المتوسطة، لا معنى للتعددية إذا ما جانسها الآخرون في الاقتناء والحيازة، بعبارة أخرى، إن تعددية البيوت والسيارات والامتيازات لدى أبناء الطبقة الغنية يغدو بلا معنى اجتماعياً حين يقتني أبناء الطبقة المتوسطة بيتاً أو سيارة، فالأصل في الأشياء عندهم يعني الفارق بين من يملك ومن لا يملك، وليس من يملك الكثير ومن يملك الأكثر، فالمجانسة في الاقتناء والحيازة خصيصة مكروهة ومتنحية لدى

أبناء الطبقة المتوسطة[1]، بقولة أخرى إن الغنى الثقافي والفكري والعلمي لأبناء الطبقة المتوسطة يحدّ من اندفاعة الشهوات والنزوات والقبول بالتمظهرات السلوكية لأولي الجاه والمكانة من جهة، كما إنه يعمل على كشف هشاشة الحياة المادية، وانحدار القيم، وبؤس الخواتيم والنهايات لمن وسّعوا دوائرهم الخاصة (المنافع العائلية وامتيازاتها) وضيّقوا دوائر الآخرين (دوائر الوطن) من جهة ثانية، أو بعبارة أخرى، إنهم وسّعوا مفهوم الولاء لذواتهم، وعائلاتهم، وعشائرهم، وطوائفهم، وضيّقوا مفهوم الولاء للوطن..

هذا الغنى الثقافي لأبناء الطبقة المتوسطة، والذي تتبدّى علّته الأساسي في قدرته على الكشف والاستبصار هو الذي أكسب هذه الطبقة مصداقية من ناحية، والتعويل عليها في الحراك الاجتماعي من ناحية ثانية.

فأهل الطبقة المتوسطة يعون جيداً أن الطبقة المحرومة، وهي في تعدادها ومشكلاتها كبيرة جداً، لا طاقة لها على النهوض بشؤونها هي أولاً، ومن ثمّ شؤون المجتمع ثانياً، وعدم قدرتها على مواجهة مشكلاتها الولود للخلاص منها ثالثاً، ذلك لأن هذه الطبقة فاقدة للمحركات الأساسية للعقلية القادرة على الارتقاء والتطور، ومن هذه المحركات

---

(1) قد يسأل موظف من أبناء الطبقة المتوسطة عن السيارة التي يركبها، فيسارع إلى القول، وكأنه يدفع تهمةً عنه: إنها من الوظيفة، وهي معطاة لي لكي يفلح أهل الوظيفة على ظهري ليل نهار، تماماً مثلما يفعل أهل المكانة والوجاهة حين يحمّلون سائقيهم ومرافقيهم وخدمهم هواتف محمولة، فهؤلاء، وبسبب الهواتف التي يحملونها يعون بأن نهارهم وليلهم ليسا ملكاً لهم لأن الهاتف المحمول أشبه بالأمر الذي ينطلق مع الرنين، وقبل الرد لا يدري حامل الهاتف من هو في الطرف الآخر، فلربما تكون زوجة (المعلم)، أو ابنه، أو ابنته، أو أصهاره، أو رفاق الأبناء والبنات، أو أو أو.. قديماً كان الخدم والأعوان داخل بيت السيّد أو الوجيه أي في متناول يده وتحتها، واليوم باتوا كذلك وإن سكنوا بيوتاً بعيدة عن بيوت (المعلمين).

الأساسية: المعرفة، والتنظيم، فالأميّة، والجهل، والأمراض، والفقر، وتعددية المشكلات الاجتماعية (كثرة النسل، تعدد الزوجات، قيم العصبية، وأعراف الثأر، ضعف الادخار، .. الخ) هي مدونة بادية للحياة الاجتماعية والاقتصادية لدى أهل الطبقة المحرومة هذا من جهة، ومن جهةٍ ثانية يعي أهل الطبقة المتوسطة أن الطبقة الغنية عازفة عن النظر إلى الأسفل (الطبقة المحرومة) وأن نظرها مشدود إلى الأعلى، وإلى الأمام، والطبقة المحرومة قابعة في المقاعد الخلفية للمجتمع، والالتفات إليها صعب لأنه سيتمّ على حساب التقدم إلى الأمام، وأن أيّ محاولة لتطوير أحوال المجتمع لدى أهل الطبقة المحرومة سيكون على حساب رفاهية الطبقة الغنية، لا بل إن توجهات الطبقة الغنية، والتي تشكّل ما يشبه الدستور، هو أن تطوّر نفسها وأن توسّع الفجوة بينها وبين الطبقات الأخرى (المتوسطة، والمحرومة) كي تصير هذه الفجوة مصيدة، وساحة مطاردة اجتماعية لمنع أي التحاق فردي أو جماعي بالطبقة الغنية دون رضاها، ودون امتلاك المحركات العقلية التي تجعل من المجانسة بين السابقين (أهل الطبقة الغنية) وبين اللاحقين (أهل الطبقة المحرومة والمتوسطة).. ممكنة أو قابلة للهضم والاستيعاب.

هذا أمر، وهو أمر داخلي وعته باصرة أهل الطبقة المتوسطة فشخصّت إمكانات أهل الطبقتين (المحرومة، والغنية) ورأت أنها معادلة أشبه بمعادلة الإفراط والتفريط، فالأولى تعيش بلا معنى اجتماعي، بلا وظيفة مادية داخل المجتمع سوى مراكمة الفقر، والجهل، والأمراض، والمشكلات، والثانية تعيش في مربع الرفاه والثراء والبذخ، وتدّعي أنها هي من يمثل المجتمع في الداخل (الوجاهة الاجتماعية) وفي الخارج (الوجاهة السيادية)، وأنها بما تمتلكه من معرفة، وتنظيم، وأرباح دائمة، وهيمنة وظيفية (اقتصادية، واجتماعية، وسياسية، وعسكرية)

فهي قادرة على تأبيد مكانتها بالدفاع عنها والحفاظ عليها، بعبارة أخرى إن أهل الطبقة المتوسطة، وعوا أن تقدم المجتمع في كليّته لن يقوم على عاتق الطبقة الغنية، لأن هذه الطبقة مشغولة بامتيازاتها، ومحركاتها العقلية (المعرفة، والتنظيم، والربح، والهيمنة)[1] وتريد حصرها بنفسها، والانتفاع بها وحدها.

أما الأمر الخارجي، فقد وعى أهل الطبقة المتوسطة أن جلّ الحركات الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية نهضت على أكتافهم.. والغرب خير مرآة يرى فيها أهل الطبقة المتوسطة في مجتمعاتنا الحضرية مثالهم المنشود، فالثورة الفرنسية ١٧٨٩ قامت بتغذية ثقافية راجعة أسّس لها المثقفون والمفكرون، ونهض بها أهل الطبقة المتوسطة، فأزاحوا الإمبراطوريات، والملكيات، وأسّسوا دولة الجمهور/الجمهورية، أي دولة الأكثرية، رداً على دولة الأقلية دولة الملك أو الإمبراطور الذي كان يدّعي أنه هو الإمبراطور والدولة، وهو القانون، فما يقوله هو الدستور، وما يفعله من سلوك هو مخرجات العقل والمنطق، أي هو القانون وتجسيده[2].

والغرب الذي صنع نهضته في جميع المجالات، لم يكن حامل مشروعه النهضوي سوى الطبقة المتوسطة التي راحت تتوسع عندما افتكّت نفسها من اشتراطات المفاهيم القديمة (الاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية، والثقافية، والدينية..) فما عاد الملك أو الإمبراطور هو الذي يمثل الدولة ويجسّدها، وإنما غدا الشعب هو الممثل والمجسّد لها،

---

(١) انظر: معتوق، فردريك: مرتكزات السيطرة الغربية، مقاربة سوسيو ـ معرفية، دار المسبار، دمشق، ٢٠٠٨.

(٢) مفهوم شخصنة السلطة وحصرها في فرد واحد، أمر معروف في الغرب، فقد كان ملك فرنسا لويس الرابع عشر، يقول إنه هو الدولة، وأباطرة اليابان، قبل نهوضها الاقتصادي، كانوا يقولون إنهم هم الإمبراطورية.

والكنيسة ما عادت هي السقف الذي تتدلّى منه الأفكار، وإنما غدا العقل (العلم) هو السقف والمثال لكل عمل ومنجز، وما عادت التعاليم الدينية هي الشرنقة التي تلفّ الأفعال والأفكار إطلاقاً وتقييداً، وإنما غدت التعاليم الدينية كتلة من المفاهيم التي تدور في دائرة بعيدة عن دائرة العمل الاجتماعي.. هذا حدث في الغرب، كما حدث في أمريكا، واليابان والصين، وإن كانت اليابان والصين تختلفان بعض الشيء عن الغرب وأمريكا وكندا بسبب الهيمنة العقدية على الحياة الاجتماعية لكن محرك المعرفة استطاع أن يفصل ما بين العمل والنهوض الاقتصادي، وما بين المعتقدات والحياة الاجتماعية، إلى الحدّ الذي يمكن وصفه بأن نهار الياباني أو الصيني مجال رحب للعمل والاجتهاد، وليله مجال آخر لحياته الاجتماعية وارتباطاته العقدية/الإيمانية.. بعبارة أخرى، إن المجتمعين الياباني والصيني يشبهان إلى حدٍّ بعيد ومن ناحية ارتباط الأفراد بالعائلات، والعقيدة الإيمانية.. مجتمعاتنا، غير أن محرك المعرفة، أو مركوز المعرفة لديهم وعى أنه لابدَّ من انفصال دائرتي العمل والعطاء من جهة، والعادات والتقاليد الاجتماعية والمعتقدات الدينية من جهةٍ ثانية.

اثنان وعيا أهمية ما حدث في الغرب من تطور من جهة، وما قامت به الطبقة المتوسطة من عمل ثبّتَ أركان الدستور، وبنى دولة القانون من جهة ثانية، فالحاكم ما عاد الملك أو الإمبراطور، وإنما غدا دولة القانون، والكنيسة ما عادت هي المظلة وإنما غدا التنظيم، والربح، والمعرفة المظلة الجديدة للمجتمع، هذان الاثنان هما: الطبقة المتوسطة في مجتمعاتنا وهذا ما شدّ إزرها، ونمّى حماستها للنهوض بمسؤولية التطور والتقدم وهي التي تمتلك محرك المعرفة، والثاني هو السلطة الحاكمة التي تحسّست أسباب قلقها من أهل الطبقة المتوسطة، فهذه الطبقة المثقفة التي تمتلك المعرفة لن تقبل بسيادة سوى سيادة القانون، فأبدت تخوفها من هذه الطبقة وناصبتها

العداء، وراحت تضيّق عليها عملها الاجتماعي، والسياسي، والاقتصادي، والثقافي.. نشداناً إلى تقويض قوتها، وشلّ حراكها، وقد كان من نتيجة ذلك ضرب محرك المعرفة في صميمه عندما ضربت العملية التعليمية من حيث جعلها تعتمد التلقين والحفظ، وتبتعد عن كلّ جهد عملي، وجعلها تستطيل وتمتد في الجوانب الدينية، وراحت تروّج أن أم العلوم هي علوم الدين، ومن فاز بعلوم الدين فاز بالدنيا والآخرة معاً.

أمرٌ آخر وعته الأنظمة الحاكمة من أجل الإجهاز على الطبقة المتوسطة، هو مركوز الربح والادخار لدى أهل هذه الطبقة فأرادت ضرب هذا المركوز عندما حدّدت الرواتب والمعاشات، وعندما استحدثت اقتطاعات ضريبية تكاد تطال كلّ تقنية جديدة (السيارة، التلفزيون، الهاتف، الفاكس، الإنترنت..)، فجعلت عليها رسوماً وضرائب، وكذلك بفرضها فوائد كبيرة جداً على القروض المالية التي قد يفكّر بها أهل هذه الطبقة لاستجرارها بضمانة وظيفتهم.. وبذلك بات أهل هذه الطبقة يعيشون حياتهم يوماً بيوم، فسياسة يوم بيوم التي اتبعها الحاكم لم تعد فكرة لها معناها في حياة التاجر وحسب، وإنما هي حقيقة يعيشها أهل الطبقة المتوسطة أيضاً، لهذا ما عاد لدى هذه الطبقة من تراكمات (دهنية)/مدخرات تساعدهم على فكّ اشتراطهم، أو ارتباطهم بالوظائف، فمحرك الادخار عاطل عن العمل، وسبب عطله الرواتب، وسياسة الضرائب والرسوم.. وبذلك ضُربت الطبقة المتوسطة في المجتمعات العربية في صميمها عندما فقدت أهم محركين أساسيين للنهوض، والحضور الاجتماعي.. ونعني بهما: محرك المعرفة، ومحرك الربح والادخار، لذلك صارت الوظيفة قيداً يرتضيه أهل هذه الطبقة.. وبات الجميع (وزراء، وأكاديميون، ورجال دين، وضباط جيش، وعمال، وفلاحون، ومعلمون، وأطباء، ومحامون، ومهندسون..) موظفين لدى السيّدة الدولة، أو قل لدى

السيّد الحاكم.

أمرٌ ثالث وعته السلطة الحاكمة أيضاً، وهو مركوز التنظيم، فتخوّفت منه، ورأت فيه الغول التي ستلتهمها إذا ما قويت شوكة التنظيم.. فعملت على اللاتنظيم، حين جعلت المدارس من مستوياتها الأولى إلى مستوياتها اللاحقة تقوم على المناهج الأدبية، وأداتها الأساسية التلقين والحفظ، والابتعاد عن فضيلة البحث العلمي (بحجبها لميزانيات البحث العلمي أو طيّها)، وشجعت الذهنيات التي تعتمد الحفظ، فالناجح والمميّز هو من يحفظ أكثر، هو من يغيّب الكتب في صدره ويستظهرها في الامتحان؛ وكذلك عملت السلطة الحاكمة على جعل الجامعات واحات مستقلة عن بعضها بعضاً، لا يدري أهل الجامعة الأولى ما يحدث في الجامعة الثانية، ولكلّ منها أساليب في التعامل، والترقية، وإجراء الامتحانات.. ولكنها جميعاً متشابهة لأنها تقوم على التلقين والحفظ، وهجر البحث العلمي، وما الارتباطات التي قد تظهر بين الجامعات في البلد العربي الواحد.. إلا ارتباطات قشرية هشة لا أهمية لها.. لعلَّ أبرزها الاحتفالات المشتركة بالمناسبات الوطنية..

إن مقتل الطبقة المتوسطة كان في تهميش دور المعرفة، والتنظيم، وطي محرك الادخار باعتباره العامل الأهم الذي بمكنته الانفصال عن جاذبية الدولة القسرية، والخروج من شرنقة الوظيفة وقيدها المذل[1]، بعبارة أخرى، لقد أسّست السلطة الحاكمة مفهوماً جديداً للمواطنة، يخالف كلّ الاختلاف مفهوم المواطنة في بلاد الغرب وأمريكا، فالمواطنة في مجتمعاتنا تعني أن يسبّح المواطن بحمد النظام/لا الدولة لأن

---

(١) يعدّ أهل السلطة أن الدولة تفضلت بأخلاق كريمة على أصحاب الشهادات العلمية (أهل المعرفة) حين عيّنتهم في الوظائف، وعليهم أن يعوا بأنهم يأكلون من خبز السلطان، ومن يأكل من خبز السلطان عليه أن يضرب بسيفه، أو يقبع تحت جناحه، وهذا أضعف الإيمان.

النظام هو من أسهم في تعليم المواطن، وهو من أعطاه الشهادة، وهو من جعله موظفاً، والتعليم (المجاني وغير المجاني) منجز من منجزات الأنظمة الحاكمة في البلاد العربية، خصوصاً الثورية منها.. لهذا لا يجوز عض اليد التي أطعمت المواطن، ففي هذا نكران للجميل، ودور المعلم أو أستاذ الجامعة في الحياة، أو في وظيفته أن يعطي درسه ويخرج (سالمة يا سلامة) من دون شروح، أو تأويل، أو خروج إلى حقول اجتماعية، أو سياسية، أو اقتصادية، أو ثقافية، أو عسكرية وتحري ما فيها!! هذا أمر غير جائز، فأكاديمي يدرّس الرياضيات ليس من حقه في جامعته أن يتحدث في السياسة أو في العادات والتقاليد المعوقة للنمو والتقدم والتطور، إذ (وهذا في عرف أهل السلطة) ما علاقة الرياضيات بالعادات والتقاليد، ونظام الحكم، والأحزاب، وسيادة القانون؛ دور الأستاذ الجامعي هنا في هذا المجال هو أن يدرّس اختصاصه.. وكلّ خروج عن منطق مادته التي يدرّسها.. يعني خروجاً على القانون.. ولذا يستوجب العقاب، وإلا لماذا بُنيت السجون؟! ولماذا شكّلت دوائر الأمن؟ أو لماذا جُهزت أقبيتها بكلّ ما يخيف ويرعب؟! تلك الأقبية التي باتت مملكة واسعة للسؤال والإماتة، مملكة تشبه المملكة السفلى/المقابر التي لا يعود منها أحد، في الغالب الأعم، دون أن يفقد روحه.

كلّ هذا، أدّى إلى نكوص بادٍ في علاقة الفرد بالدولة، فقد باتت علاقته بالدولة هشة وضعيفة، إنها علاقة تقوم على الطاعة العمياء، ودون هذه الطاعة العمياء ليس هناك إلا اللفظ، فالطاعة العمياء باتت دولاب دائر من لا يماشيه في سرعة دورانه يُلفظ إلى البعيد، هذه الهشاشة في علاقة الفرد بالدولة أدّت إلى نكوصية داخلية، نكوصية ارتدادية نحو البنية الأبوية للعائلة والمجتمع العربي، فالفرد الذي أضحى كائناً جديداً بعدما تملّك المعرفة، والتنظيم.. يعود إلى كائن آخر منسوخ عن ماضيه

(الأب، الجد) عن المثال الذي يعرفه جيداً، والذي أراد التحرر منه بالمعرفة والتنظيم، أي بالعلم، وقد أراد قتله (قتل الأب المعنوي) باعتباره معوقاً عن الانطلاق نحو محركات أو مركوزات نهضوية جديدة.

إن هشاشة العلاقة بين الفرد والدولة، وانحسارها إلى الصيغة القديمة (السيد/العبد)، أي (الدولة/الموظف).. أدّى إلى تقوية البنية الأبوية في المجتمع، بحيث اقتنع الفرد بأن الدولة لا تقوم بدور الراعي، والساهر على القوانين، والموطد لحقوق الأفراد، وجعل المساواة والعدالة مذهباً وشرعاً.. وأن الدولة الحقيقية الراعية له والساهرة على حقوقه وشؤونه إنما هي (العائلة/العشيرة/الطائفة)، لذلك تعدّت العصبيات في هذه الدوائر الاجتماعية الثلاث وتجسّدت، فصار همُّ الفرد أن يقويها (العائلة/العشيرة/الطائفة) لا أن يقوي الدولة، وصار همُّ هذه الدوائر الاجتماعية الثلاث أن تحتضن الفرد وتشدّه إليها، لأن أي انتزاع لأيّ من أفرادها يعدّ تخريباً لبنيتها المتماسكة.. فالفرد في عرف (العائلة/العشيرة/الطائفة) أشبه بحجر البناء، أي اقتلاع لحجر من حجارة البناء يُعدّ مباشرة حقيقية في هدم هذا البناء.

وبذلك ما عاد الولاء للدولة بادياً كما حدث في الغرب، لأن الفرد هناك اقتنع بأنه هو الدولة، وأن ما من فرق بينه وبين الدولة، فالجميع، حكاماً ومحكومين، سواسية في دولة القانون التي بناها، التي أوجدها، وما الحكام في دولته سوى أفراد هو من اختارهم، وهو من يسقطهم، والحديث والتعبير والنقاش والمجادلة حول كلّ قضايا الدولة أمر لا يخصّ الحكام وحدهم، وإنما يخص جميع أفراد الدولة، لأن الدولة شأن عام، وليست شأناً خاصاً، لذلك فإن القبعات، كلّ القبعات ترفع احتراماً للدولة أيّاً كانت حرارة النقاش ودرجته، وأياً كانت حدّة الانتقاد، فالانتقاد في دولة الغرب لا يفهم على أنه هدم للدولة، أو هدم للنظام السياسي.. لأن

الجميع متضررون إذا ما طارت الدولة، أو تخلخلت بناها.. فالانتقاد يعني تصويب الوجهة، والمشاركة في الرأي، والحق في التعبير. لذلك رأينا تمظهرات التعبير في الدولة الغربية تتبدّى من أبسط الناس، ومن كلّ الشرائح الاجتماعية.. فإضراب عمال سكك الحديد، لا يشارك فيه عمال سكك الحديد فقط، وإنما تشارك فيه شرائح اجتماعية عديدة، قد تكون متضررة من شلّ حركة القطارات.. لكنها تتحمل المضرة في سبيل منفعة شريحة أخرى مهمة في المجتمع، وهذا يعني واجباً تضامنياً، والحروب التي تشنها الدولة الغربية، تأتي عادةً إلا وفق استراتيجيات الهيمنة ومتطلباتها، ووفق استراتيجيات الربح ودواعيه، ولا تتم إلا بعد مداولات ونقاشات عديدة في كلّ المؤسسات ذات الإطار التنظيمي، ولا شيء في بلاد الغرب خارج هذا الإطار، بغية تهيئة المجتمع لتقبل مثل هذا الفعل، وامتصاص ردّات الفعل، ومع ذلك يخرج الناس من مختلف الشرائح، والمذاهب، ليعبروا عن معارضتهم لمثل هذا الفعل، وقد يأتون بنتيجة، وقد لا يأتون بها.. فهذا الأمر على أهميته لا يعنيهم، ما يعنيهم هو القيام بواجبهم في إبداء الرأي والتعبير عنه جهاراً[1].

إن انحسار دور العلاقة بين الفرد والدولة في المجتمع العربي أدّى إلى النكوصية نحو أبوية العائلة/والعشيرة/والطائفة، وتجسيد مقولات الهيمنة، وطي الفردية، أي طي المبادرات والاشتقاقات الجديدة، فالصواب ما يقوله (الأب)، والحمد ما يحمده (الأب) أيضاً، وبهذا الانحسار ضعف دور الطبقة المتوسطة في المجتمع بوصفها طبقة ذات حيرة بادية بسبب نزوعها إلى الارتقاء والتطور وقد امتلكت محرك المعرفة،

---

(١) في أثناء احتلال العراق ٢٠٠٣، خرجت مظاهرات في بريطانيا، وأمريكا.. تقدر بالملايين من أجل إدانة الحرب، والعودة عنها، صحيح أنها لم تحول دون الاحتلال، والقتل والتدمير.. إلا أنها كانت مؤثرة من حيث القدرة على التعبير، ومواجهة قرارات السياسي/العسكري بـ لا كبيرة.

وقد أدّى هذا الانحسار إلى تقوية ذهنيتها البدوية وإنعاشها من خلال عوداتها إلى مرجعياتها العائلية/والعشائرية/ والطائفية، بحيث ما عادت تعني تقاليد وعادات وسلوكيات المجتمع الحضري سوى إنها (سلفنة) خارجية ليس إلا.

ثالثاً: الطبقة الفقيرة: وهي تشكّل غالبية السكان، خصوصاً بعدما هبطت إليها أعدد كبيرة من أهل الطبقة المتوسطة الغنى؛ حظ أبنائها من التعليم والمعرفة، والكسب، والصحة، والوظائف، والمغايرة، قليل؛ وحظها من الجهل، والأميّة، والأمراض، والبطالة، والتجاهل، والتقليد كثير وكبير، فالخروج على مهنة الوالد والأجداد غواية شيطانية، وإضرار بسمعة العائلة، وترك الإقامة في الحي انتقاص من عصبية أهل الحي ووحدتهم، والخروج على التقاليد والعادات وطء في المحرم والمرذول وتخريب للنسيج الاجتماعي، وطعن في السمعة والصيت. وكثرة الأولاد في العائلة يعني أيدٍ جديدة لإشباع الأفواه الجائعة، والتفكير بما هو خارج مصلحة العائلة والعشيرة والطائفة شرود يستوجب التوجيه والملامة والعقاب، والأفراح مشدودة إلى المواليد الجدد، والزيجات الجديدة، والنجاة من خواتيم الأمراض السارية، والتحاق الأبناء بمهنة الأب وتعلّم (الكار) فالمحافظة على مهنة الأب، أشبه بما تقوله العامة عند حدوث ولادة الذكر في العائلة (جاء من سيُبقي بيت أبيه مفتوحاً).

الطبقة الفقيرة أشبه بالمقلع الاجتماعي المحتشد بكلّ صنوف المشكلات وأنواعها، لذلك فهي طبقة في حالة عطالة اجتماعية خارج دائرة العائلة، إنها كمٌ مهمل من حيث حضوره الاجتماعي، والاقتصادي، والسياسي، والثقافي.. فهنا في هذه الطبقة لا توجد محركات المعرفة، والتنظيم، والربح والادخار، وإنما توجد ذهنية قارّة على أن (السترة) في الطاعة، و(العبْ وحدك تعود راضياً)، وأن (الآدمية) تتمثل في مقولة (من البيت للعمل، ومن العمل للبيت)، و(الحيط الحيط

ويا ربي الستر).. بعبارة أخرى أن الذهنية القارة عند أهل هذه الطبقة يجسّدها مفهوم الأبوية كبنية ذات هيمنة طاغية، أبوية عائلية (الأب)، وأبوية عشائرية (الوجيه/الشيخ)، وأبوية طائفية (الكاهن / الشيخ / المذهب)، وأفراد هذه الطبقة هم جمهور (العائلة) و(العشيرة) و(الطائفة).. وليسوا جمهور الدولة لأنهم لا يعون دور الدولة إلا على أنه دور غاصب لحقوقهم، آخذٌ لأموالهم وكسبهم (ضرائب، ترابية، رسوم، طوابع، مجهود حربي..)، فممثلو الدولة (الجباة، الشرطة، المخاتير..) ليسوا سوى شياطين مبشرين بالآتي الشرير ولو بعد حين[1].

ولا يخفى أن نمطية الشخصية في الطبقة الفقيرة تتمثل بالثبات والسكونية، فكلّ ما هو قارّ (مجرّب وسترة)، وكل ما هو ساكن (رزانة)، والاقتداء بالماضي (هداية ومحاكاة للمثال)، والحفاظ على مهنة الآباء (قرة عين في الحياة، وطمأنينة لهم في الممات)، والتخطيط والتنظيم (مصادرة للإرادة الإلهية)، واللاثقة بالنفس (زهد، وتواضع).

وهذا يعني أن الشخصية/النمط في الطبقة الفقيرة هي الشخصية التقليدية، ومرجعيتها الأساسية مرجعية أبوية تدور في أحياز (العائلة)، و(العشيرة) و(الطائفة) تماماً مثلما تدور في البنية الأبوية داخل (العمل) وداخل (الحي).

فالشخصية التقليدية داخل الطبقة الفقيرة في المجتمع الحضري هي شخصية مبنية عمودياً وفق مفهوم الأبوية/والبطريركية، فتأثيرات المدينية التي أصابتها في بعض سلوكياتها لا تتعدى المسّ الأفقي (في اللباس، والتأدب..)، لأن الذهنية المسيطرة على الشخصية التقليدية داخل الطبقة الفقيرة في المجتمع الحضري هي الذهنية البدوية وإن كانت هذه الشخصية تعيش في المجتمع الحضري/المديني.

---

(١) يتشارك أهل الطبقة الفقيرة غيرهم في التطير من رؤية ابن الحكومة، لارتباط ابن الحكومة بالشر والمخالفة والأذى في الذهنية البدوية والحضرية في آنٍ معاً.

الفصل الخامس

الذهنية العربية والعلامات الاجتماعية

(السلطان)

- الغلبة
- التحالف
- الاستحواذ
- الاستبداد

الذهنية العربية والعلامات الاجتماعية

(السلطان)

بيّنا، فيما مضى، أن الذهنية العربية مشتتة بين ثلاث ذهنيات (بدوية، حضرية، جمعية) ولكلّ منها مرتكزاتها الأساسية، وعلائقها بسلّم القيم والمنظومة المعرفية التي تُنتج أنماط السلوك، والمواقف، والأفكار، كما وقفنا عند بنية المجتمع العربي من حيث توزعها إلى بنى ثلاث أساسية (تقليدية، متجددة، جمعية)، ورأينا أن السمة الأساسية المشتركة لهذه البنى الثلاث تتمثل بـ (الأبوية) التي تشمل الدوائر الثلاث الأساسية التي تحتضن فعالية الفرد وتماشيه في كلّ أطواره العمرية المختلفة، وفي التجمعات التي يعيش فيها، ونعني بها (الأسرة، والمدرسة، والمجتمع).. هذه (الأبوية) التي تجسّد مفهومات: الاحترام، التقدير، الاستبداد، القمع، الطاعة، التسليم، الهيمنة، الرضا، التقليد، المحاكاة، الأمر، النهي، الغيبية، الروابط الدموية، العصبية، الجاه، الصيت،.. الخ، والتي تبني مجتمعات (الأسرة، المدرسة، المجتمع) على نحو هرمي/عمودي حسب أحيازها الاجتماعية، في حين يبنى مفهوم (الأبوية) أفقياً فيوحدها وجود (الأب) كرأس الهرم أيّاً كانت وظيفته: اجتماعية، سياسية، اقتصادية، ثقافية، عسكرية، دينية.. فلكلّ من هذه الوظائف بنية أبوية أيضاً، فالأب (أبوي) في أسرته، فهو صاحب

الأمر والنهي في كلّ شيء، وهو السيّد صاحب الرأي الذي لا يناقش، والحكيم الرائي، والمرجع الملهم، وعلى الآخرين (أفراد الأسرة) القبول بما يقوله، والموافقة على ما ارتضاه؛ والمعلم (أبوي) في مدرسته، والتلاميذ رعاياه، والتاجر (أبوي) في تجارته، ومن هم حوله أعوانه ومنفذو قراراته وتوجيهاته، والقائد (أبوي) أمام جنده، فهو المُطاع دونما نقاش، صاحب القرارات التي لا يأتيها الباطل قط، ورجل الدين (أبوي) فهو العارف بالدنيوي والآخروي، وغيره جهلة، وسلطته من سلطة الشرائع وأحكام الدين والكتب المقدسة، والحاكم (أبوي) فهو القادر، والحكيم، والعارف، والمنقذ، .. هو السلطان، والسلطان سلطان، والآخرون هم الرعية أمام الراعي الأوحد، هو الحاكم، والآخرون هم المحكومون.

وبذلك فإن البنية (الأبوية) بنية صلدة، قاسية، تبدأ بالدائرة الاجتماعية الأولى (الأسرة) الأصغر، وتنمو وتتطور قوتها حين تنتقل إلى الدوائر الاجتماعية، البنية الشاملة للمجتمع ككل، فمن مجموع البنى الأبوية (الأسرة، المدرسة، المجتمع) تتكون بنية المجتمع الأساسية العمودية التي تتعزّز قوتها أفقياً بمجموع البنى الثقافية، والسياسية، والدينية، والاقتصادية، والدينية التي تعرفها قطاعات المجتمع ومؤسساتها المختلفة؛ بحيث تصير البنية الأبوية هي المرجعية التي تصدر عنها المرتكزات الأساسية للذهنية العربية: كالهيمنة، والطاعة، والخنوع، والاستبداد، والرأي الأوحد، والغيبية، والرضا، والتسليم، والتواكلية، والشك، والعجز، واللاإنجاز، والفوضوية، والماضوية، والاتباعية، والقمع، والمثالية، ..

فالأفراد في المجتمع الأبوي موجودون كمياً وليس نوعياً، لأن

المجتمع غير قادر على إنتاج النوعية بسبب النظام الأبوي الذي لا يسمح بالابتكار والاشتقاق؛ والحياة في المجتمع الأبوي حياة مُعدّة مسبقاً على المثال الذي أوجده الآباء، وعلى الأبناء محاكاة المثال طلباً للحفاظ على القيم بوصفها تراثاً، وأي اختراق، أو مشاططة خارج السياق يعدّان من الأمور الكبائر التي تسيء إلى الآباء وتقلّل من احترامهم وهم أحياء، وتسيء إلى حرمتهم ومقاماتهم وهم أموات.

والأفراد في المجتمع الأبوي، المجتمع العربي، محكومون بمثاليتين: مثالية البداية (الماضي) وما أنجزه الآباء وما وصلوا إليه من معطيات، ومثالية النهاية (الآخرة) التي طيّها العقاب والثواب، وإذا كانت المثالية الأولى هي الماضي، والمثالية الثانية هي المستقبل، فإن الحاضر (الواقع) هو حدٌّ مرفوع غير معاش! بعبارة أوضح، إن حياة الفرد العربي المستلبة من مثاليتين (ماضوية) منتهية و(آخروية) ستأتي، غير مجسّدة واقعياً إلا عبر الاقتداء بـ (الماضي) والنسج على منواله من جهة، وعبر النظر إلى (الآخروية) لأخذ النتيجة، ثواباً وعقاباً، كجائزة آخروية من جهةٍ ثانية؛ وبذلك فإن المجتمع الذي يمثل الأفراد يصير أشبه بنواس الساعة المتأرجح بين حدّين هما (الماضوي) و(الآخروي) وما بينهما (الواقعي) غير معيش لأنه حائر بين جاذبيتين أو مغناطيسيتين.

ونجاح الفرد، في المجتمع العربي، علوق بمرجعية سماوية، ففي الرضا السماوي المهدوية المأمولة، ومثالية (الفرد) علوق برضا الدولة، والتطور أمر قرين بإرادة السماء، وليس قريناً بالعمل والفكر، والبحث العلمي، وبذلك فإن التقدم لا يأتي بالإرادة والعمل والفكر والعلم، وإنما يأتي كهبة إلهية، فالفرد يدور في دائرتين، الأولى (دائرة دنيوية) تتمثل في رضا (السلطة)، والثانية دائرة (آخروية) تتمثل في رضا (السماء)؛

والعلاقة القائمة بين الفرد والسلطة في الدائرة الأولى هي علاقة: سيطرة وقمع، والنتيجة اتباعية كاملة، والعلاقة القائمة بين الفرد والسماء في الدائرة الثانية هي علاقة: تسليم وغيبيات والنتيجة خضوع كامل.

ومن أجل الوقوف سوسيولوجياً على مفاعيل هذه الأبوية الصارمة/القاسية، والبادية عمودياً (الأسرة، المدرسة، المجتمع) نمضي إلى تشريحها وفقاً لمعطياتها الأفقية من خلال العلامات الاجتماعية الأكثر بروزاً في المجتمع العربي، ونحدّدها بالترسيمات الست الآتية:

١. السلطان بوصفه السلطة الواقعية.

٢. رجل الدين بوصفه السلطة السماوية.

٣. قائد العسكر بوصفه السلطة التنفيذية.

٤. التاجر بوصفه السلطة المالية.

٥. الشاعر بوصفه السلطة الإعلامية الدعائية.

٦. المرأة بوصفها كائناً تبادلياً بين هذه العلامات الاجتماعية.

وسوف نعمل على بيان أهمية كل علامة اجتماعية بمفردها في المجتمع وتأثيرها فيه، وتأثير كل علامة في غيرها من العلامات الاجتماعية الأخرى، ومكانة العلامات الاجتماعية وأدوارها ومقاماتها في المجتمع، وتحالفاتها فيما بينها، ومخاوف كلّ علامة اجتماعية على حدة، ومخاوفها المتبادلة فيما بينها، وطموح كل علامة اجتماعية على حدة.

(السلطان)

لاشكّ أن آراء كثيرة ومتعددة ومختلفة تناولت نشأة الدولة، والانتقال من نمط العيش كجماعات إلى نمط العيش كمجتمع/دولة، كما تناولت شخصية الحاكم، الشيخ، السيّد، الوجيه بوصفه الرأس، وأشكال العلاقة بين الجماعة وشيخها أو سيّدها، والقيم التي تسود الجماعة في أطوارها الأولى، والقيم التي تسود المجتمع في طور الدولة.

وللوقوف على الظواهر الجنينية لنشأة الجماعات من جهة، ونشأة الدولة من جهة ثانية، يتبدّى لنا الصراع الأول الذي نشأ بين ابني آدم (هابيل) و(قابيل) حيث كان الأول راعياً، وكان الثاني زارعاً، الأول جوّال متنقل مع الماشة، والثاني قار مع مزروعاته، واعتداء ماشية الأول على مزروعات الثاني أدّى إلى تأجيج الخلاف بين الأخوين الأمر الذي أدّى إلى مقتل الراعي من قبل المزارع، وعلى هذه النتيجة، راحت معادلة التفاضل توازن بين ميّزات (البداوة) التي يمثلها (هابيل)، وبين ميزات الحضارة التي يمثلها (قابيل)، وقد غدا هذا التفاضل نامياً ومتطوراً في عصورٍ لاحقة.. بعدما تطور حال (البداوة) وحال (الحضارة) في آنٍ معاً.. فالزراعة تطلبت إقامة السدود المائية، والأسيجة التي تحول دون تخريب المزروعات.. في حين أن الماشية (رأس مال البداوة) تطلبت البحث عن المراعي ومصادر المياه، لذلك كانت، الصراعات تحدث وبشكلٍ حاد جداً بين الطرفين، أهل الماشية (البدو) يغيرون على المزروعات والسدود، ومجاري المياه، فيخربون المزروعات، ويهدمون السدود، فينهض أهل الحضر لمقاومتهم ومغالبتهم، ومن هذه المنازعات والصراعات، وطرائق

العيش.. ترتبت جدولة قيم اجتماعية تعني أهل (البداوة) وجدولة قيم اجتماعية تعني أهل (الحضارة).

هذا وجهٌ من وجوه تشكّل المجتمعات، أو ما يسمى لاحقاً بتشكّل الدول، الأمر الذي جعل عالماً مهمّاً هو ابن خلدون ينهض لدراسة ظاهرتي (البداوة) و(الحضارة) بوصفهما الأساس في تشكّل المجتمعات/الدول، الأولى في أحيازها الصحراوية، والثانية في أحيازها القريبة من الأحواض المائية والأنهار.. وقد عقد ابن خلدون فصولاً عدة في مقدمته لمعالجة التمظهرات الجنينية الأولى لتشكّل الدول ولتشكل الرئاسة، فيقول في فصل من فصول المقدمة يدور حول (الاجتماع الإنساني): «يعبر الحكماء عن هذا بقولهم الإنسان مدني بالطبع»، أي لابدَّ له من الاجتماع الذي هو المدينة في اصطلاحهم، وهو معنى العمران. وبيانه أن الله سبحانه خلق الإنسان وركبه على صورة لا يصح حياتها وبقاؤها إلاّ بالغذاء، وسعيه إلى التماسه بفطرته وبما ركب فيه من القدرة على تحصيله. إلا أن قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من ذلك الغذاء، غير موفية له بمادة حياته منه. ولو فرضنا منه أقل ما يمكن فرضه وهو قوت يوم من الحنطة مثلاً، فلا يحصل إلا بعلاج كثير من الطحن والعجن والطبخ، وكل واحد من هذه الأعمال الثلاثة يحتاج إلى مواعين وآلات لا تتم إلا بصناعات متعدّدة من حداد ونجار وفاخوري. هب أنه يأكله حباً من غير علاج، فهو أيضاً يحتاج في تحصيله حباً إلى أعمال أخرى أكثر من هذه، من الزراعة والحصاد والدراس الذي يخرج الحب من غلاف السنبل، ويحتاج كلّ واحد من هذه إلى آلات متعددة وصنائع كثيرة أكثر من الأولى بكثير، ويستحيل أن توفي بذلك كله أو ببعضه قدرة الواحد، فلابدّ من اجتماع القدر الكثيرة من أبناء جنسه ليحصل القوت له ولهم، فيحصل بالتعاون قدر الكفاية من الحاجة لأكثر منهم بأضعاف.

وكذلك يحتاج كل واحد منهم أيضاً في الدفاع عن نفسه إلى الاستعانة بأبناء جنسه لأن الله سبحانه لما ركب الطباع في الحيوانات كلّها، وقسم القدر بينها جعل حظوظ كثير من الحيوانات العجم من القدرة أكمل من حظ الإنسان. فقدرة الفرس مثلاً أعظم بكثير من قدرة الإنسان، وكذلك قدرة الحمار والثور، وقدرة الأسد والفيل، أضعاف من قدرته. ولما كان العدوان طبيعياً في الحيوان جعل لكل واحد منها عضواً يختص بمدافعته ما يصل إليه من عادية غيره، وجعل للإنسان عوضاً عن ذلك كلّه الفكر واليد، فاليد مهيأة للصنائع بخدمة الفكر، والصنائع تحصل له الآلات التي تنوب عن الجوارح المعدّة في سائر الحيوانات للدفاع: مثل الرماح التي تنوب عن القرون الناطحة، والسيوف النائبة عن المخالب الجارحة، والتراس النائبة عن البشرات الجاسية..» ويمضي في تفصيل مثل هذه المقارنة بين قدرة الإنسان والحيوان، وأشكال المغالبة بينهما إلى أن يقول: «فإذن هذا الاجتماع ضروري للنوع الإنساني، وإلاّ لم يكمل وجودهم وما أراده الله من اعتمار العالم بهم واستخلافه إياهم، وهذا هو معنى العمران». وحول تشكّل الرئاسة يقول: «ثمّ إن هذا الاجتماع إذا حصل للبشر، وتمَّ عمران العالم بهم، فلابدّ من وازع (حاكم) يدفع بعضهم عن بعض لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم، وليست آلة السلاح التي جُعلت دافعة لعدوان الحيوانات العجم عنهم كافية في دفع العدوان عنهم لأنها موجودة لجميعهم، فلابدّ من شيء آخر يدفع عدوان بعضهم عن بعض. ولا يكون من غيرهم لقصور جميع الحيوانات عن مداركهم وإلهاماتهم، فيكون ذلك الوازع (الحاكم) واحداً منهم، يكون له عليهم (الغلبة والسلطان) واليد القاهرة حتى لا يصل أحد إلى غيره بعدوان، وهذا هو معنى الملك»[1].

وسنجد في مقدمة ابن خلدون فصولاً عديدة تدور حول المقارنة بين

---

(١) ابن خلدون: المقدمة، م.س.

(البداوة) و(الحضارة) وسمات كلّ منهما، وفصولاً أخرى عن العصبية التي يعدها أساس الغلبة، فإن كانت العصبية قوية مستحكمة كانت الغلبة مستحقة، والعكس صحيح، فالعصبية أساس البناء والديمومة مادامت قوية، وانحلالها وضعفها سبب انحلال التجمعات (الدول) وضعفها وهرمها.

وقد جاء بعد ابن خلدون علماء ومفكرون تدارسوا نشأة الدولة، وقيام الحكم، ودور القوانين والشرائع، ومنهم، جان جاك روسو[1]، الذي رأى في كتابه (العقد الاجتماعي) أن نشأة الدولة إنما تمت عن اتفاق مجموعة من الأفراد فيما بينهم لتكوين مجتمع بناء على قاعدة الفائدة المتبادلة وتجنب الأضرار، مقابل تسليم الفرد لإرادة الجماعة ممثلةً بالسلطة، وقد رأى جان جاك روسو أن التجمعات الأولى للأفراد، كانت تجمعات أصلية، عاش الأفراد فيها في حالة الاكتفاء الذاتي، وأن السلام بينهم كان هو الأصل، وليست المنازعة، وأن الأخلاق والمبادئ الأخلاقية كانت هي الأصل والفطرة، والفساد والانحراف كانا تاليين، وأن تجمع الأفراد كان نتيجة لعوامل اقتصادية عبر تطور مجالات العمل، وتقسيمه، وتعدد الإنتاج، وظهور الاختراعات، وقد أسهم في تثبيت هذه التجمعات، ظهور الملكية الخاصة وإن كانت قد جاءت بقيم: المنافسة، وعدم المساواة، والطمع، والاحتكار، والجشع، وبذلك راحت التجمعات تخرج عن صورتها الطبيعية/الأصلية، أو أنها راحت تخرج عن الحال الطاهرة، فمع وجود الملكية الخاصة التي أسهمت في تطوير المجتمعات، انقسم الناس إلى أصحاب أملاك في جهة، وإلى عمّال

---

(١) جان جاك روسو، مفكر وكاتب، ولد في جنيف (سويسرا) سنة ١٧١٢ من أسرة فرنسية، وتوفي سنة ١٧٧٨، من مؤلفاته "إميل"، و"العقد الاجتماعي"، و"الاعترافات"، "أحلام جوّال منعزل"، "رسائل من الجبل"، "هيلويز الجديدة".

في جهةٍ أخرى، الأمر الذي أوجد الطبقات الاجتماعية، وقد رأى أصحاب الأملاك أنه من مصلحتهم إنشاء حكومة لها قوتها، وقوانينها الرادعة التي تحمي ممتلكاتهم من الذين لا يمتلكون شيئاً، وتأسيس الدولة أو إنشاؤها يتمّ من خلال (عقد) ينصّ على أمورٍ عديدة ناظمة في طالعها: توفير المساواة والحماية للجميع بلا استثناء؛ ويرى روسو أن عدم توفير المساواة بسبب وجود الملكية الخاصة هو الذي سبب معاناة المجتمعات، فاللامساواة (يملك ولا يملك) هي التي شجعت على ظهور الطمع والجشع والحروب، فالإنسان ولد خيّراً بطبعه، ولكن المجتمع هو الذي أفسده؛ ودور العقد الاجتماعي يتمثل في أن يتنازل الإنسان عن جزء من حريته وحقوقه الطبيعية (كطرف أول) لـ المجتمع (كطرف ثانٍ) مقابل أن يتعهد المجتمع بصيانة هذه الحقوق وحماية الأفراد.

وكان قبله توماس هوبز[(1)] قد تساءل عن أسباب نشوء المجتمعات الإنسانية انطلاقاً من سؤاله «لماذا يجب علينا أن نخضع للسلطة؟!» وللإجابة عن هذا السؤال وضع هوبز نفسه في مناخ افتراضي، هو (ما قبل المجتمع) وقارن بين مرحلة (ما قبل المجتمع) ومرحلة (المجتمع)، فقد وجد هوبز أن الإنسان في مرحلة (ما قبل المجتمع) تنحصر اهتماماته في

---

(١) توماس هوبز: مفكر إنكليزي مواليد ١٥٨٨. من مؤلفاته: "مبادئ القانون الطبيعي السياسي" و"اللوثيان". اتضحت معالم فلسفة هوبز عام ١٦٤٠ خلال نشره كتاب (مبادئ القانون الطبيعي السياسي)، بعدها بعشر سنوات نشر هوبز كتاب (لوثيان) أو المجتمع الكنيسي مادته وصوره وسلطه. واللوثيان هو التنين الهائل المذكور في سفر أيوب ويقصد به هوبز الحكم المطلق. تأثرت فلسفة هوبز بالثورة البرجوازية في القرن السابع عشر، فمن خلالها يرى البعض هوبز فيلسوفاً مادياً إنكليزياً، فضلاً عن ذلك كان هوبز معلماً للملك شارل الأول، وقد دافع في كتابه المشار إليه (اللوثيان) عن الحكم المطلق وكان يؤيد بذلك حكم آل ستيوارت في إنكلترا. (شريف، معد أحمد: فكرة القانون الطبيعي عند المسلمين، دار الرشيد، بغداد، ١٩٨٠، ص٦).

(المصلحة الذاتية) مع وجود مصادر محدودة للعيش، وغياب السلطة التي تجبر الأفراد على التعاون[1]، في مناخ كهذا، يرى هوبز أن الحياة كانت صعبة جداً، وقاسية جداً، فكلّ فرد يخشى على نفسه من الفرد الآخر، ولا يستطيع، بسبب إمكاناته المحدودة، أن يلبي حاجاته ورغباته مدة طويلة، لذلك كانت أشكال العدوانية، والهمجية، والاغتصاب شائعة، الأمر الذي أدى، بسبب الظروف الاجتماعية السيئة التي عاشها الأفراد، إلى ضرورة تكوين التجمعات البشرية وإنشاء القوانين التي تحكمها أو تنظم حياتها.

إذاً، رأى هوبز أن السبيل المفضي للخروج من هذه الظروف السيئة التي عاشها الإنسان في مرحلة (ما قبل التاريخ)، يتمثل في تكوين المجتمع عبر الاتفاق على العيش تحت قوانين مشتركة، والاتفاق على إيجاد آليات لفرض القوانين التي يشرعها الإنسان عن طريق سلطة حاكمة، وقد نادى هوبز بـ (السلطة المطلقة) التي رأى فيها الضامن الوحيد لعدم العودة إلى (مرحلة ما قبل التاريخ) مرحلة العدوانية والهمجية، فقد رأى أن الناس بطبعهم أنانيون يلتمسون بقاءهم وسلطاتهم بالحصول على القوة، وأن مرحلة (ما قبل التاريخ) هي حياة الفطرة التي عاشها الأفراد، وقد شاعت فيها الفوضى كما شاع فيها الصراع، الأمر الذي اضطر الأفراد إلى التعاقد من أجل إنشاء التجمعات السياسية، وهذا التعاقد تمّ فيما بينهم، وبمقتضاه اختاروا حاكماً لم يكن طرفاً في العقد، ولم يرتبط تجاههم بشيء ذلك لأن الأفراد، ومن خلال بنود العقد، تنازلوا عن جميع حقوقهم الطبيعية، فصار الحاكم/السلطان غير مقيّد بشيء، فهو الذي يضع القوانين، وهو الذي يغيّرها أو يعدّلها

---

(١) نلاحظ هنا أسبقية ما قاله ابن خلدون حول (التعاون) وضرورة وجود الوازع (الحاكم)/السلطة في حياة الأفراد لدفع بعضهم عن بعض.

حسب مشيئته، ولأنه دعا إلى السلطة المطلقة، وقد كان مربياً ومعلماً للملك شارل الأول، فقد فضل في كتابه (اللوثيان) النظام الملكي على جميع الأنظمة السياسية الأخرى، وهناك سبب آخر أضافه هوبز، كان وراء دعوته إلى (السلطة المطلقة) وهو أن حياة الإنسان قائمة على غريزة حب البقاء، وإنه من الخطأ الاعتقاد بغريزة اجتماعية تحمل الإنسان على الإجماع والاجتماع والتعاون، فالأصل، أو قل الحال الطبيعية، أن الإنسان ذئب تجاه الإنسان، وأن الجميع في حرب ضد الجميع أيضاً، وأن الحياة في حالة الفطرة والطبيعة كانت مقفرة، كريهة، قصيرة، وأن الناس ما كانوا قادرين على حكم أنفسهم.

أما جان لوك[1] فرأى أن الوظيفة الأولى للدولة تتمثل في حماية الثروة، والحرية، وقد خالف هوبز في دعوته إلى (السلطة المطلقة) فرأى أن من حق الشعب، بل وواجب عليه تغيير الحكومة (السلطة) وتبديلها في حال عدم حفظها لحقوق الشعب وحريته. ودعا إلى نظام الحكم الدستوري، فالإنسان عنده، ليس كما هو عليه عند هوبز: قوة غاشمة/ قوة عمياء/ قوة أنانية، ولا حياته حياة توحش وعدوان وفوضى وهمجية (قانون غاب، الغلبة للأقوى)، وإنما الإنسان عند لوك هو مجموعة حقوق لا يخلقها المجتمع، وأن الطبيعة هي التي توفر له الحرية، وعلاقة الناس فيما بينهم علاقة كائن بكائن حر تؤدي إلى المساواة، والمساواة آتية من القانون الطبيعي قبل أن تكون آتية من القانون الوضعي/المدني، والملكية الخاصة عنده ليست شراً مطلقاً، وإنما هي أمرٌ طبيعي سابق على نشوء المجتمعات، وحق الملكية الخاصة حق طبيعي يقوم على العمل.

---

(١) جان لوك: (١٦٣٢- ١٧٠٤)، مفكر إنكليزي، وطبيب، وسياسي، لعب أدواراً بارزة في الأحداث السياسية التي وقعت في بريطانيا (١٦٦٠ و١٦٨٠). من أبرز كتبه: "مقالتان في الحكم"، "رسالة إلى الإكليروس"، و"خواطر في الجمهورية الرومانية"، و"في التسامح"، و"الحكومة المدنية"، و"خواطر في التربية".

وهي خاضعة لشرطين، **الأول**: أن لا يدع المالك ملكيته تتلف أو تبيد، **والثاني**: أن يعطي منها الآخرين ما يكفيهم.

وحول الحاكم والحكومة يرى لوك أن القوانين والأنظمة هي التي يحتاج إليها الناس، وهذه ما تعطيها لهم الحكومة المدنية، والحكم السياسي ليس سوى وديعة سلّمها الأفراد (مالكون لها) إلى أفراد مالكون (حكام)، والحكام إداريون في خدمة الجماعة ومهمتهم تقوم على تأمين الحياة الآمنة للأفراد، والعمل على ازدهار الحياة وتطورها؛ فالدولة قامت بموجب عقد بين حاكم ومحكوم؛ وغايتها الأساسية هي في الحفاظ على الحرية والملكية اللتين تُكتسبان عن طريق العمل، لهذا فالحكومة لا يجوز لها أن تكون ظالمة وغاصبة للحرية والملكية. ويدعو إلى أن يكون الأفراد عاقلين، فالمخلوقات العاقلة وحدها تستحق الحرية السياسية، والحرية الشخصية عند لوك تعني أن ليس هناك سيادة طبيعية لأحد على أحد، فسلطة الأب أعطيت له من أجل أن يربي الأبناء ويجعل منهم أفراداً أحراراً، فالسلطة هنا واجب طبيعي وليست سلطة، وهي واجب مؤقت ولا تشبه علاقة السيّد بالعبد، وهي قابلة للزوال حين يفقد الأب المقدرة على الإشراف والتربية، أو حين يقصّر في واجبه الطبيعي، والسلطة السياسية تراضٍ مشترك بين الحاكم والمحكوم، وأساس المجتمع هو الحرية، وغاية العقد الاجتماعي هو صيانة الحقوق وليس جمعها بيد الحاكم، والحاكم المستبد خائن للعقد، والأفراد (الشعب) في حلٍ من عقدهم معه، وقد كانت الفكرة الأساسية التي عملت عليها فلسفة لوك تتلخص في ضمان (النظام) و(الأمن).

إن فكرة (العقد الاجتماعي) التي نادى بها لوك، وهوبز، وروسو هي أشبه بالثورة الاجتماعية التي عرفتها الحياة البشرية طوال مسارها وخصوصاً في جانبها السياسي، فهذه الفكرة، ناقشت، ودحضت

فكرة (الحق الإلهي) التي استند إليها الملوك والأمراء والأباطرة في حكمهم لشعوب العالم، وقالت بأن لا أحد (ملك أو إمبراطور أو أمير/سلطان) يملك الحق الإلهي في حكم الآخرين، وأن الله لم يفوض أحداً كي يتحكم بمصير الناس ويسوسهم وفق رغباته وأهوائه، وقد كانت فكرة (العقد الاجتماعي) المشيمة التي تولّدت منها الدساتير والقوانين المعروفة اليوم في العالم.

ومع ذلك لاقت فكرة (العقد الاجتماعي) انتقادات كثيرة من فلاسفة ومفكرين لاحقين حاولوا دراسة نشأة الدولة التاريخية وبيان طبيعتها، من أمثال جومبلوتز[1]، وأوبنهايمر[2]، حيث يرى الأول أن الدولة لم تنشأ بفضل فكرة (العقد الاجتماعي) وإنما نشأت بسبب النزاع، والحروب بين الجماعات البشرية، وسيطرة إحداها على الأخرى، فالنزاع صفة أصيلة في النوع البشري، فإذا ما تغلبت جماعة على أخرى حاولت السيطرة عليها واستغلال أفرادها عن طريق الاستعباد والضريبة، وبذلك تنشأ الدولة التي هي ليست سوى نظام اجتماعي قائم على أساس

---

(١) جومبلوتز: يرى جومبلوتز أن نظرية العقد الاجتماعي غير صحيحة تاريخياً "إنما هي بالأحرى نشأت من جراء النزاع بين الجماعات البشرية المختلفة وسيطرة إحداها على الأخرى لأن النزاع صفة أصلية" (الوردي، علي: منطق ابن خلدون، دار كوفان، لندن، ١٩٩٤، ص٢٤٩).

(٢) فرانز أوبنهايمر: (١٨٦٤- ١٩٤٣)، عالم اجتماع واقتصاد ألماني وصهيوني توطيني، ورائد فكرة إقامة مستوطنات زراعية تعاونية للمستوطنين اليهود في فلسطين. وُلد في برلين لأب كان يعمل حاخاماً إصلاحياً، ودرس الطب ومارسه حتى عام ١٨٩٦ ثم تحوَّل اهتمامه إلى دراسة العلوم الاجتماعية فحصل في عام ١٩٠٨ على درجة الدكتوراه فيها، وعمل محاضراً في جامعة برلين (١٩٠٩-١٩١٧) ثم أستاذاً لعلم الاجتماع والنظرية الاقتصادية في جامعة فرانكفورت (١٩١٩-١٩٢٩). وقد استقر في الولايات المتحدة منذ عام ١٩٣٨ وحتى وفاته. وضع مؤلفات عدة تعرض أفكاره الاقتصادية والإصلاحية وأبرزها "الدولة" (١٩٠٧)، و"منهج علم الاجتماع" (١٩٢٢-١٩٣٥).

من الغلبة والاستغلال الاقتصادي[1]. أما أوبنهايمر، الذي بدا متأثراً بما قاله ابن خلدون، فيرى أن نشأة الدولة كانت بسبب النزاع بين البدو والحضر، وقد حدث هذا عند ظهور الحضارة، بعد تقدم الزراعة، فالزراعة مكّنت الإنسان من زيادة الإنتاج، أي إيجاد فضلة إنتاج تزيد عن حاجته الفردية، وبذلك راح يطور وجوه الحضارة من حيث الإبداع، والاختراع، والبناء (مساكن، ألبسة، أدوات..). وقد نشأ النزاع عندما قام البدو بالعدوان على أهل الحضر يريدون الاستحواذ على (فضلة الإنتاج) وانتصروا عليهم، وقد كان مثل هذا النزاع يحدث بين الجماعات البشرة قبل اكتشاف الزراعة (جماعة بدوية ضد جماعة بدوية أخرى) ولكنه نزاع لم يؤدِّ إلى إنشاء الدولة، لأن الجماعة الغالبة آنذاك لا ترى من فائدة في السيطرة على الجماعة المغلوبة والإقامة في أرضها، وإنما كانت تكتفي وترضى بالنهب، والسلب، والقتل ثمّ تعود إلى مكانها (حماها)، بعد اكتشاف الزراعة، وظهور (فضلة الإنتاج) أصبحت الجماعة الغالبة تحاول البقاء مسيطرة على الجماعة المغلوبة لكي تحصل منها على فضلة إنتاجها عن طريق ما سيدفع لها (الضرائب) أي أنها تريد نهب الجماعة المغلوبة طوال الوقت بدلاً من نهبها مرةً واحدة.

وقد كانت هذه الأفكار محط تقدير رجالات الفكر العرب، بعدما نبهت إليها الأحداث الكبرى في الغرب وخصوصاً الثورة الفرنسية سنة ١٧٨٩، فتسابقوا على نقل هذه الأفكار، والأخذ بها، ومناقشتها، وتعريبها أملاً في تطبيقها في المجتمع العربي، من هؤلاء نذكر رفاعة الطهطاوي[2] (١٨٠١- ١٨٧٣)، وعبد الرحمن الكواكبي (١٨٤٨-

---

(١) انظر كتاب: منطق ابن خلدون، علي الوردي، م‌س، ص٢٤٩.

(٢) الطهطاوي (١٨٠١- ١٨٧٣). من قادة النهضة العلمية في مصر. من مؤلفاته، "تخليص الإبريز في تلخيص باريز".

١٩٠٢)[1]، وأديب إسحق (١٨٥٦- ١٨٨٥)[2]، وأحمد فارس الشدياق (١٨٠٤- ١٨٨٧)[3]، وشبلي شميل (١٨٥٣- ١٩١٧)[4]، وفرح أنطون (١٨٧٤- ١٩٢٢)[5]، وأمين الريحاني (١٨٧٦- ١٩٤٠)[6]، ومحمد عبده (١٨٤٩- ١٩٠٥)[7]، وجمال الدين الأفغاني (١٨٣٨- ١٨٩٧)[8].. فراحت تتصادى أفكارهم حول قضايا أساسية، منها: التحرر، والتبعية، والحاكم، والمحكوم، والشعب، والسلطات، والأحكام والشرائع الدينية، والتراث، والمعاصرة، والحريات، والفقه والعلوم، وأنظمة الحكم، والدساتير الوضعية، والغرب والشرق، والثورة، والديمقراطية، والاشتراكية، والقومية، والشيوعية، والاستبداد، والتبعية، والاستقلال، والأحزاب، والتقدم، والتخلف، والوحدة..

وقبل النفاذ إلى مفهوم السلطان/الحاكم أرى أنه من الضروري

---

(١) عبد الرحمن الكواكبي (١٨٥٤- ١٩٠٢). علاّمة سوري رائد من رواد التعليم ومن رواد الحركة الإصلاحية العربية، كاتب ومؤلف ومحامٍ وفقيه، من مؤلفاته: "طبائع الاستبداد".

(٢) أديب إسحق (١٨٥٦- ١٨٨٥)، سوري الجنسية، من مؤلفاته: "الدرر".

(٣) أحمد فارس الشدياق (١٨٠٢- ١٨٨٧)، شاعر وأديب ولغوي لبناني، من مؤلفاته: "الساق على الساق".

(٤) شبلي شميل (١٨٥٠- ١٩١٧)، لبناني من أعلام النهضة العربية، ترجم الكثير من الأعمال، وأبرزها: "فلسفة النشوء والارتقاء" لـ داروين.

(٥) فرح أنطون (١٨٧٤- ١٩٢٢)، لبناني من أعلام النهضة العربية، اشتهر بدراساته عن حياة وفلسفة الفيلسوف العقلاني ابن رشد، متأثرا في ذلك بأعمال اللغوي والمؤرخ الفرنسي أرنست رينان. من مؤلفاته: "العلم والدين والمال" و"المدن الثلاث".

(٦) أمين الريحاني (١٨٧٦- ١٩٤٠)، له العديد من المؤلفات في العربية والإنكليزية في السياسة والأدب والشعر والتاريخ والفن.

(٧) محمد عبده (١٨٤٩- ١٩٠٥)، من مؤلفاته "رسالة التوحيد"، الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية".

(٨) جمال الدين الأفغاني (١٨٣٨- ١٨٩٧)، من أعلام النهضة العربية، من مؤلفاته: "القوميات".

الإشارة إلى أن النظرة إلى المجتمع لتشخيص طبقاته، وأنظمته، وعلائق أفراده فيما بينهم هي نظرة قديمة، فالتفكير بالحياة الاجتماعية بدأ منذ أن بدأ الإنسان يفكر في نفسه لأن وجوده ووجود المجتمع في تلازم، فهما ضفتان لنهرٍ واحد.

فالحضارات القديمة (وادي النيل، وادي الرافدين، الهند، الصين) جميعها نظرت إلى المجتمع لفهمه، ومعرفة أنظمته، وبناه الطبقية، وآليات التشريع القائمة فيه، فقوانين حمورابي: (وادي الرافدين) اهتمت بالإنسان كما اهتمت بالمجتمع، وتوزيع المجتمع في (وادي النيل) إلى طبقتين أساسيتين: طبقة مقدسة (الفرعون وعائلته) وطبقة الشعب (العوام).. كلّها كانت نظرات جنينية لفهم المجتمع، والأنظمة والشرائع الواجب توافرها، والطبقات الاجتماعية التي يتألف منها المجتمع، ومنظومة الحقوق والواجبات..

وفي المرحلة الزمنية التالية (حضارة اليونان والرومان) تبلورت الكثير من المفاهيم الاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية الخاصة بالمجتمع، وبيان وجوه العلاقة ما بين الحاكم والمحكوم، وحقوق كلّ منهما وواجباته تجاه نفسه وتجاه الطرف الآخر، فـ أفلاطون مثلاً رأى أن المجتمع مكوّن من سلسلة من الأنظمة المتصلة والمتعالقة داخل المجتمع، مثل النظام السياسي، والنظام الاقتصادي، والنظام العائلي، وأيّ تغيّرات تصيب أحد هذه الأنظمة فإنها تؤثر في الأنظمة الأخرى، وهذه التغيّرات تؤثر في العلاقة القائمة بين الفرد والدولة، وقد رأى أن المجتمع موزّع إلى فئات أو طبقات ثلاث أساسية (الفلاسفة/الحكام، المحاربون، الصنّاع والزراع/المنتجون) ورأى أن خضوع الفئات الدنيا للفئات الأعلى سبب رئيس لتحقيق العدالة الاجتماعية، وأكّد أهمية تقسيم العمل، أي التخصص فيه. وأرسطو رأى أن الإنسان (مدني بالطبع) وميال إلى

الاجتماع، وأن الأسرة هي بداية تكوّن الجماعات الإنسانية، والمجتمع المنظم هو أرقى أشكال الحياة الإنسانية، والمجتمع الفاضل هو المجتمع الذي ينال الفرد فيه حقوقه عن طريق العمل في ظلّ القوانين الحافظة لتلك الحقوق، فسعادة الفرد تمشي في ظلّ القوانين.

وإذا ما توقفنا عند إسهامات مفكري الحضارة الإسلامية سنجد أن تأثيرات كثيرة صبغت آراءهم وأفكارهم وهي آتية من منبعين أساسيين: منبع الحضارات الإنسانية السابقة على الحضارة الإسلامية (الهند، الصين، فارس، اليونان، الرومان..) والمنبع الآخر هو الشريعة الإسلامية، فلو أخذنا على سبيل التمثيل الفارابي (٨٧٢- ٩٥٠) في آرائه في كتابه (المدينة الفاضلة) و(السياسات المدنية) لوجدنا أنه حاول التوفيق بين النظرات اليونانية، والنظرات الإسلامية، فهو يقرّ مع أرسطو بأن الإنسان (مدني بالطبع) أي أنه كائن سياسي/اجتماعي، والاجتماع ضرورة إنسانية، والتعاون بين أفراد المجتمع هو السبيل لبناء السعادتين: سعادة الفرد، وسعادة المجتمع. و(المدينة الفاضلة) هي المدينة التي يتعاون أفرادها من أجل نيل السعادتين، ولا يتمّ نيل السعادة إلا بالعمل، وبسبب اتساع مجال الأعمال لابدّ من التخصص والتقسيم حسب طبيعة الأفراد واستعداداتهم، ووظائف (المدينة الفاضلة) عديدة، أهمها (الرئاسة) فالرئيس هو منبع السلطة العليا، وهو المثال الأعلى الذي يجمع في شخصيته الكمال المنشود، وهو بسبب ذلك مصدر حياة المدينة الفاضلة، وحافظ نظامها، ومنزلة الرئيس كمنزلة القلب بالنسبة لسائر أعضاء الجسم.

ويرى الفارابي أن للرئيس صفات وسمات من أبرزها: الكمال في الجسم، والعقل، والعلم، والخلق، والدين.. صحيح أن أفكار الفارابي ورؤاه حالمة، ومثالية، لكن الصحيح أيضاً هو أنه يريد إقامة

المدينة/الدولة الفاضلة.

وعودة إلى آراء ابن خلدون وأفكاره حول الدولة نقف عند أبرزها، وهي كثيرة ومهمة لأن ابن خلدون أعطى موضوعة الدولة وموضوعة الحاكم جلّ اهتمامه، وهو السياسي الذي عرف السياسة وخبرها وعايش أهلها.

يرى ابن خلدون أن الدولة تقوم لسببين رئيسيين هما:

السبب الغائي: فالدولة جزء لا يتجزأ من النظام الكوني الذي رتّبه الله للإنسان، فقد أودع الخالق في الإنسان الحاجة إلى الاجتماع الضروري لتحصيل ما يلزم لبقائه من طعام، وشراب، وكساء، ومأوى، ودفاع عن النفس، كما أشرنا آنفاً، واجتماع الناس يوجد الوازع/الحاكم بينهم.

والسبب الثاني، هو **السبب الفاعل الرئيس**، ويتمثل في **العصبية**، فالرابطة الدموية، والقربى، والنسب توجد العصبية وتجعلها حيّة، قوية، ناشطة. وتنمي العصبية وتقويها عصبيات صغيرة تتمثل في (الترف) و(الرئاسة).

والدولة هي أعلى النظم الاجتماعية التي تصل إليها العصبية، فهنا ما عادت تقوم (الدولة) على الهيبة والولاء الطوعي كما في حال (الرئاسة)، وإنما تقوم على السيطرة بالقوة على الرعية، وأبرز علاماتها الاجتماعية السلطان/الحاكم/الملك فهو اليد التي لا يد قاهرة فوقها، وقيام الدولة إيذان بهجر البداوة والسكن في المدن، ويساعد الدين في نشوء الدولة، وهذه هي حال دولة العرب التي قامت على أساس العقيدة الإسلامية، ومع ذلك فالدين ليس شرطاً ضرورياً لقيام الدولة، ولا هو الشرط الكافي لقيامها أيضاً[1].

---

(١) انظر: ابن خلدون: المقدمة، م.س.

وهناك عوامل مساعدة أيضاً لقيام الدولة وتعزيز مكانتها، مثل اتصاف السلطان/الحاكم بالإنصاف، وتأمين الحقوق، والقدرة على إدارة شؤون الناس، والابتعاد عن الظلم، وحفظ الأمن، وإنشاء المرافق العامة، والعفو عن المسيئين، والتغاضي عن الصغائر والهنات التي يقترفها الأفراد، والتسامح مع المخالفات الصغيرة، وهناك عامل مساعد على نشوء الدولة هو الإقليم وطبيعته، فالإقليم (ذو المناخ المعتدل) يساعد على قيام الدولة. وبهذا يدخل الأثر البيئي في تكوين المجتمعات ونظمها.

ويقف ابن خلدون طويلاً عند موضوعة السلطان/الحاكم، فيرى أن طبيعة السلطان/الحاكم/الملك هي الميل إلى الانفراد بالحكم والمجد معاً، فبعد أن تكون قيادة الدولة جماعية، اجتماع أقطاب، في بدايات نشوئها، يبدو أحد هؤلاء الأقطاب ظاهراً على اجتماعها، فيأخذ بالتبرم من جرأة الأعوان/الأقطاب عليه، ويضيق ذرعاً بدنو مكانتهم منه وتدخلهم في شتى الشؤون والتطاول عليه بالكلام والتصرف، وعدم إظهار الخضوع له، فيعمل على ترويضهم، فمن جاء طوعاً أغدق عليه بالعطايا وأدناه منه أكثر، وأبدى شوكته على غيره وجعله في حاشيته المقربين، ومن أبى الانصياع يؤتى به أو برأسه كرهاً؛ ويسمي ابن خلدون هذه المرحلة بالفترة الأولى من حياة الدولة الجديدة وهي المتمثلة بالصراع بين السلطان/الحاكم وأعوانه، فهو حين يتخلص من معظمهم يستبدل بهم أعواناً جدداً وأنصاراً يرضون غروره، وبذلك يغدو الحكم فردياً قهرياً[1].

ولعلّنا في تاريخنا الحاضر، وفي زمن الثورات العربية في عهد دولة الاستقلال رأينا مفاعيل الانقلابات، وما جاءت به من حيثيات تؤيّد ما ذهب إليه ابن خلدون، فقادة الانقلابات، وزعماء الثورات، سرعان ما تقاتلوا فيما بينهم قتال (الإخوة الأعداء) فتخلصوا من بعضهم بعضاً، ولم

---

(١) انظر: ابن خلدون، المقدمة، م.س.

يبقَ سوى السلطان/الحاكم.. الذي لم يبق من مناديه الأوائل سوى من انصاع إليه وخضع.

وفي المرحلة التالية، يميل السلطان/الحاكم إلى تحسين أحوال الناس، والعمران، وتشجيع أهل الصنائع، وتعزيز الإنتاج، وتنشيط التجارة، والثقافة، فتجري الأموال بين أيدي الناس، وتميل أنفسهم إلى الدعة، والترف، والثراء، والجشع، والطمع، والانكباب على الشهوات والملذات والإسراف، فتخبو العصبية، ويصير المال مشكلة المشكلات في الدولة، لأن الأعوان يتنافسون على جمعه والاستحواذ عليه بنهم وجشع، فيشاركون التجار وأهل الصنائع في أعمالهم وأرباحهم، وتفرض الضرائب الجديدة، والرسوم على الحاجيات، ويعملون على المصادرة، مصادرة عمل الناس لحسابهم الخاص، وتسخيرهم على العمل بالمجان، وهذه مرحلة أخرى من حياة الدولة حيث يصير الطلب على المال غاية الغايات.

وفي المرحلة التالية من عمر الدولة، يتمّ الانتقال من التبسيط إلى التعقيد، فالسلطان/الحاكم يحتجب عن الأعوان، والناس في آنٍ معاً، وتتعدّد الدواوين، والأنظمة، والمناصب، والوزارات إرضاءً للأعوان الجدد، ويتسع عمل القضاة، والشرطة، والجيش، وتصير جميعها تدور في المدار الذي يشغله السلطان/الحاكم. وتتبدّى المنافسة بين قيمتي (الكفاءة) و(الأمانة)، حيث تسيد قيمة (الأمانة) على قيمة (الكفاءة)، والأمانة هنا تعني الإخلاص للسلطان/الحاكم، ويتنحى أهل الكفاءة بسبب ما يثيرونه من كلام وانتقاد وهم يرون الأمناء البلداء الجهلة يرتقون إلى أعلى المناصب.

ويمكن تلخيص أطوار الدولة وهي في صعودها، بالآتي:

- طور التخلص من الأعوان الأصليين، والميل نحو الحكم المطلق.
- طور الانتقال من قيم (البداوة) إلى قيم (الحضارة).

- طور الميل إلى الدعة والترف.
- طور الطلب على المال والثراء السريع.
- طور الانتقال من التبسيط إلى التعقيد في أجهزة الدولة وأنظمتها.

أما أجيال الدولة، فيرى ابن خلدون أنها أربعة أجيال[1]، بعدها تتهاوى الدولة وقد هرمت، ثلاثة أجيال قوية، وجيل يعيش حالة الهرم والتحلّل، وعمر كل جيل أربعون سنة، وصعود الدولة وانهيارها عائد إلى قوة العصبية واضمحلالها؛ وهذه الأجيال هي:

- جيل البناء المعزّز بالعصبية.
- الجيل المتولّد من الجيل الأول، فالعصبية باقية، والتعاضد موجود.
- الجيل المقلّد، وهو جيل عاش مزايا النعيم والثراء، ويرى أن النعيم حياته الطبيعية، فينغمس في الملذات.
- الجيل المنحل، الضعيف، الهادم، المتفسخ بسبب اضمحلال العصبية.

أما سياسة السلطان/الحاكم خلال أطوار الدولة المختلفة، كما يرى ابن خلدون، فإنها تتناسب مع طبيعة أجيالها ومزاياها، ويمكن بيانها من حيث:

- الظفر بالدولة/البغية، حيث تكون العلاقة بين السلطان/الحاكم وأعوانه علاقة شراكة.
- استبداد السلطان/الحاكم، وتفرده بالحكم، وتصفية الأعوان الأصليين.
- العمل على البناء والعمران، وتحسين أحوال الناس، وتوطيد

(١) يتحدث ابن خلدون في مقدمته عن ثلاثة أجيال، ثمّ عن أربعة أجيال تشكّل عمر الدولة.

أركان التنظيم، والمباهاة بالعمران والمنشآت.

- تقليد الحكام الجدد للحكام الأسلاف كونهم أضعف وأقل قدرة منهم.

- الدعة، والتراخي، والمسالمة، والضعف، والعجز عن مقاومة المنافسين، والمنتقدين، والمنشقين، وبذلك الإيذان بالهرم والزوال للدولة.

ويقف ابن خلدون عند مفهوم الطبقة في مجتمع الدولة[1]، فيميّز الطبقات بتحديدها تبعاً لرتبها: طبقة الحكام الذين يعيشون على الضرائب والرسوم، وطبقة المثقفين الذين يأخذون رواتبهم من الحكام، وطبقة التجار، وطبقة الحرفيين، وطبقة الفلاحين، وطبقة الرقيق.

إن فهم طبيعة الدولة، وطبقاتها، وأطوارها، وأنظمتها، والقيم السائدة فيها، وأحوال معيشة الناس فيها، وبيان قوتها من ضعفها أو العكس، وبواعث رخائها، وفكرها الذي تدور عليه سياساتها، والأدوار والوظائف التي تلعبها من أجل الأفراد والمجتمع معاً.. إن هذا الفهم يقودنا إلى معرفة السلطان/الحاكم، كيف يُختار، ومن يختاره، وبأية طريقة أو أسلوب، ونواظم هذا الاختيار، والصفات واجبة التوافر فيه، والغايات التي يهدفها، والأساليب التي يتبعها في سوس الناس، والوظائف الواجب القيام بها من أجل الأمنين: الأمن الداخلي، والأمن الخارجي، وأعوانه، وحاشيته، والمؤسسات المساعدة له، والنظم واللوائح التي يحكم بموجبها.. الخ.

بدءاً، لابدَّ من القول إن نقطة انطلاقنا في جلو ما يتعلق بالسلطان/الحاكم ستكون من منطلق صدر الإسلام، حيث كان النبي محمد هو رجل السياسة، والدين، الرجل الذي يسوس الناس أمراً

---

(١) انظر: ابن خلدون: المقدمة، م.س.

بالمعروف ونهياً عن المنكر، والمبيّن لأحكام الشريعة في المجتمع بهدي من الكتاب (القرآن الكريم) عبر اجتهادات لا تخالف ما جاء به القرآن، بل هي موازية له في الشرح والتأويل، وحين لا يجد إسناداً في القرآن الكريم، أو حجةً دامغة يؤنس بها، يمضي إلى القاعدة الفقهية (وأمرهم شورى بينهم).. فيشاور أصحابه، وأهل الرأي ابتغاءَ الوصول إلى قرار ورأي، وأحياناً يقول للناس «أنتم أدرى بشؤون حياتكم» وهو النبي الذي لا ينطق عن الهوى، فهو صاحب سلطان، ومرسل، ويوحى له..

وقد تبدّت موضوعة السلطان/الحاكم كمشكلة مقلقة بعد وفاة النبي، الذي لم يوصِ بخليفة من بعده، وإن كان ترك إشارات وتلميحات تؤكد مفاضلته لفلان من صحابته على فلان، أو تخويله لفلان من صحابته على آخر في إمامة الناس بالصلاة في أثناء مرضه[1].. لهذا كان اجتماع السقيفة[2] العاجل لاختيار خليفة النبي كي لا تشغر المكانة السياسية والدينية التي كان يشغلها النبي بشخصه؛ فاختير أبو بكر الصديق خلفية للنبي[3]، ومع أن الاختيار كان بالشورى، وإجماع الآراء حول شخصه إلاّ أن هذا الفعل لقي فيما بعد نقاشاً طويلاً راحت دوائره تتسّع كلما تبدّت مشكلات الحكم في الدولة الإسلامية وظهرت أكثر فأكثر، فعندما مرض أبو بكر الصديق، أشار إلى عمر بن الخطاب بخلافته، ومع أن هذا الاختيار لاقى إجماعاً من صحابة رسول الله، إلا أنه لقي نقاشاً وجدلاً واسعين أيضاً فيما بعد، ومع ذلك ظلّت الدولة الإسلامية متماسكة على الرغم من ما مرَّ بها من حروب الردة،

---

(١) الإشارة هنا إلى طلب النبي من أبي بكر الصديق بإمامة الناس في الصلاة في أثناء مرضه.

(٢) عقدت البيعة لأبي بكر الصديق بحضور خمسة هم: عمر بن الخطاب، أبو عبيدة بن الجراح، سالم مولى أبي حذيفة، وبشير بن سعد، وأسيد بن خضير.

(٣) قيل أنت خليفة الله، فنهى الناس عن ذلك، وقال أنا خليفة رسول الله محمد.

في عهد أبي بكر الصديق، ومن فتوحات ومواجهات لها متطلباتها وأسبابها في عهد عمر بن الخطاب.. إلا أن مشكلة الخليفة (السلطان/الحاكم) اتسعت خلافاتها، واشتط النقاش حولها حين اغتيل عمر بن الخطاب فجأة، فلزم بيته مجروحاً يعاني من عدم قدرته على الاستمرار في الحكم لأن جرحه استقوى عليه فهدّ جسده. في تلك الأثناء برزت مشكلة الخليفة مرة أخرى، فمن يكون خليفة عمر بن الخطاب من بين صحابة الرسول، وكلّهم أكفاء لحملها حتى وإن أخذوا بمقولة الرسول محمد (الأئمة من قريش) هذه القولة التي قالها أبو بكر الصديق محاججاً بها في يوم السقيفة لدفع الأنصار بعيداً عن الخلافة حين أرادوا مبايعة سعد بن عبادة لخلافة النبي محمد، فرجعوا عنها حين قالوا للمهاجرين منا أمير ومنكم أمير تسليماً لرواية أبي بكر الصديق وتصديقاً لخبره، ورضوا بقوله: «نحن الأمراء وأنتم الوزراء»..

ففي أثناء قعود الخليفة عمر بن الخطاب على جرحه، طُلب إليه أن يولي من بعده، فسألوه ما قوله في أصحابه؟ فأجاب حسب ما يرويه الماوردي في كتابه الأحكام السلطانية[1] فيقول: حكى إسحاق عن الزهري عن ابن عباس قال: جئت عمر ذات يوم مكروباً، فقال: لا أدري ما أصنع في هذا الأمر؟ (يعني مبايعة الخليفة الجديد) أقوم فيه وأقعد! فقلت هل لك بعليٌّ، فقال: إنه لها لأهل، ولكنه رجل فيه دعابة وإني لأراه لو تولى أمركم لحملكم على طريقة من الحق تعرفونها. قال، قلت: فأين أنت من عثمان؟ فقال: لو فعلت لحمل ابن أبي معيط على رقاب الناس، ثمّ التفتت إليه العرب حتى تضرب عنقه، والله لو فعلت لفعل،

---

(١) الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابلي الحلبي وأولاده، القاهرة، ١٩٧٣، الطبعة الثالثة، ص١١.

ولو فعل لفعلوا، فقال، قلت: طلحة؟ قال: إنه لزهوّ، ما كان الله ليوليه أمر أمة محمد صلى الله عليه وسلم مع ما يعلم من زهوّه. قال، قلت: فالزبير؟! قال: إنه لبطل، لكنه يسأل عن الصاع والمد بالبقيع آنذاك يلي أمور المسلمين؟! قال، فقلت: سعد بن أبي وقاص؟! قال: ليس هناك! إنه لصاحب مقتل يقاتل عليه؟ فأما ولي أمر فلا، قال، فقلت: عبد الرحمن بن عوف؟! قال: نِعم الرجل ذكرت، لكنه ضعيف، إنه والله لا يصلح لهذا الأمر يا ابن عباس إلاّ القوي في غير عنف، الليّن من غير ضعف، والممسك من غير بخل، والجواد في غير إسراف.

لذلك حين لم يختر الخليفة عمر بن الخطاب واحداً من صحابة رسول الله محمد ليكون خليفة له، جعلها، أي الخلافة، شورى بين ستة، وقال: هذا الأمر إلى عليّ وبإزائه الزبير، وإلى عثمان وبإزائه عبد الرحمن بن عوف، وإلى طلحة وبإزائه سعد بن أبي وقاص؛ وحين مات عمر بن الخطاب، اجتمع الستة، فقال لهم عبد الرحمن بن عوف اجعلوا أمركم إلى ثلاثة منكم. فقال الزبير: جعلت أمري إلى عليّ، وقال طلحة، جعلت أمري إلى عثمان، وقال سعد بن أبي وقاص: جعلت أمري إلى عبد الرحمن بن عوف، فصارت الشورى بعد الستة في هؤلاء الثلاثة، وخرج منها أولئك الثلاثة، فقال عبد الرحمن بن عوف: أيّكم برأ من هذا الأمر ونجعله إليه، والله عليه شهيد ليحرص على صلاح الأمة؟! فلم يجبه أحد. فقال عبد الرحمن بن عوف: أتجعلونه إليَّ وأخرج نفسي منه، والله عليَّ شهيد على أني آلوكما نصحاً؟! فقالا: نعم، فقال: قد فعلت، فصارت الشورى بعد الستة في ثلاثة، ثمّ بعد الثلاثة في اثنين: علي بن أبي طالب، وعثمان بن عفان، ثمّ مضى عبد الرحمن بن عوف ليتسلم من الناس ما عندهم، فلما أجنهم الليل استدعى المسور بن محزمة وأشركه معه، ثمّ حضر، فأخذ على كلّ واحد منهما العهود أيّهما بويع ليعملن

بكتاب الله وسنة نبيّه، ولئن بايع لغيره ليسمعن وليطيعن. ثمّ بايع عثمان بن عفان. فكانت الشورى التي دخل أهل الإمامة فيها وانعقد الاجتماع عليها أصلاً في انعقاد الإمامة بالعهد، وفي انعقاد البيعة بعدد يتعين فيه الإمامة لأحدهم باختيار أهل الحلّ والعقد.

ويروي ابن إسحاق أيضاً أن عمر بن الخطاب حين جرح وأخلد إلى داره، سمع هدّة (ضجة) فقال: ما شأن الناس؟! قالوا يريدون الدخول عليك، فأذن لهم، فقالوا: اعهد يا أمير المؤمنين، استخلف علينا عثمان! فقال: كيف يحب المال والجنة. فخرجوا من عنده، ثمّ سمع لهم هدّة، فقال: ما شأن الناس؟! قالوا يريدون الدخول عليك، فأذن لهم، فقالوا: استخلف علينا عليّ بن أبي طالب! قال: إذن يحملكم على طريقة هي الحق. قال عبد الله بن عمر، فاتكأت عليه عند ذلك، وقلت: يا أمير المؤمنين، وما يمنعك منه؟! فقال: يا بني، أتحملها حيّاً وميتاً.

والإمامة موضوعة أصلاً لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسية الدنيا، لذلك اعتبرها عمر بن الخطاب أمانة ومسؤولية يتحملها حيّاً وميتاً، وهي واجبة عقلاً وشرعاً، وإن اختلفت الاجتهادات حول هذه المسألة[1]، وبعد الخلافة ظلّت البيعة شرطاً للسلطان/الحاكم، ولكنها ما عادت تخضع للشورى، ولكن لنفوذ السلطان نفسه، فهو يشير إلى من يليه في الخلافة/الحكم، أحياناً يسمي واحداً من أبنائه، وأحياناً يسمي أكثر من ولد واحد، فهارون الرشيد مثلاً سمّى أولاده الثلاثة خلفاء من

---

(١) طائفة قالت بأنها وجبت بالعقل لما في طباع العقلاء من التسليم لزعيم عيشهم من التظالم، ويفصل بينهم في التنازع والتخاصم، ولولا الولاة لكانوا فوضى مهملين، وهمجاً مضاعين. وطائفة قالت: بل وجبت بالشرع دون العقل، لأن الإمام يقوم بأمور شرعية، وقد جاء الشرع بتفويض الأمور إلى وليه في الدين مصداقاً لقوله تعالى: "يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم"، القرآن الكريم، سورة النساء، الآية رقم ٥٩.

بعده، الأمين، المأمون، المؤتمن، وأحياناً يسمي الحاكم أخاً له أو أحداً من أقاربه كما فعل سليمان بن عبد الملك حين سمّى عمر بن عبد العزيز ولياً لعهده.

ومما يذكره تاريخ البيعات العربية، أن أحد المقربين من معاوية بن أبي سفيان، هو يزيد بن المقفع، قام بإشارة من معاوية ليتحدث عن ابنه يزيد آخذاً له بالبيعة، فخطب في الناس، قائلاً: أيها الناس، إن أمير المؤمنين هذا، وأشار إلى معاوية، فإن هلك، فهذا، وأشار إلى يزيد، فمن أبى.. فهذا، وأشار إلى سيفه[1].

يحدث مثل هذا، بعدما حدث من المخاصمات والمواجهات التي دارت حول الأحقية بالخلافة بين علي بن أبي طالب، ومعاوية بن أبي سفيان، والنتائج التي آلت إلى ثورات اجتماعية وسياسية، في فترة الحكمين الأموي والعباسي والتي تبيّن لنا ما فعله الحكام الأمويون والعباسيون، وما جروا عليه من تقاليد البيعة، والفصل بين السلطان/الحاكم والشعب حتى داخل المساجد حين ضربت لمعاوية مقصورة زجاجية داخل المسجد تمنع العامة/الشعب من الاحتكاك به أو الوصول إليه، وسوف تظلّ هذه المقاصير الزجاجية المثال القابل للتطور والإبدال والقبول بالاستزادة والتحصينات المناسبة للسياسي/السلطان كيما يظلّ في مكان، والآخرون في مكان آخر، وقد كانت الحجابة من أول تمظهرات الفصل بين السلطان/الحاكم من جهة والناس من جهةٍ ثانية، تماماً مثلما كان السند الديني الذي ادعاه الخليفة هو الحاجب بين مجاهرة الناس بنقده، وطاعته العمياء، فقد قرَّ في أذهان الخلفاء أنهم خلفاء الله على الأرض، وهم سلطانه على العباد، يعطون ويأخذون، ويمنحون ويمنعون، وفق المشيئة المنوحة لهم، أو قل وفق التوكيل الإلهي

---

(١) ابن عبد ربه: العقد الفريد، ج٢، م.س، ص٣٠٧.

الذي استحوذوا عليه وأرادوا أن يجعلوا هذا الأمر قاراً في أذهان الرعية أيضاً، فهذا هو أبو جعفر المنصور يخطب في الناس، في الحج، في يوم عرفات: «أيها الناس، إنما أنا سلطان الله في أرضه، أسوسكم بتوفيقه وتسديده، وأنا خازنه على فيئه، أعمل بمشيئته، وأقسمه بإرادته، وأعطيه بإذنه. وقد جعلني الله عليه قفلاً إذا شاء أن يفتحني لأعطياتكم، وقسم فيئكم وأرزاقكم فتحني، وإذا شاء أن يقفلني أقفلني. فارغبوا إلى الله، أيها الناس، وسلوه في هذا اليوم الشريف أن يوفقني للصواب، ويسدّدني للرشاد، ويلهمني الرأفة بكم والإحسان إليكم، ويفتحني لأعطياتكم وقسم أرزاقكم بالعدل عليكم، إنه سميع مجيب»[١].

ففي هذه الخطبة قناعة كاملة بأن الخليفة هو خليفة الله في الأرض، خليفة على الناس، والدين، والمال، والعدل؛ فالمُلك هبة إلهية، والمَلك يستمد سلطته مباشرةً من الله، ويحفظها بالسيف، وله الحكم المطلق في الشعب، بعدما انتزع الولاية انتزاعاً، فمعاوية بن أبي سفيان يذكّر الناس بأن ولايته كانت انتزاعاً: «فإني، والله، ما وليتها بمحبة علمتها منكم، ولا مسرة بولايتي، ولكن جالدتكم بسيفي مجالدة»[٢]، وعلى الرغم من أهمية السيف/القوة في حماية السلطان/الحاكم، إلاّ أن الدين لعب دوراً بارزاً في إضفاء الشرعية على سلطة الحكم وتوجيه الناس إلى طاعة قوة السيطرة والقهر، وذلك باعتبار الدين قوة ميتافيزيقية.

فالسلطان/الحاكم هو ولي الأمر في النظام الرسمي الإسلامي، أي

---

(١) نقلاً عن الجابري، محمد عابد: العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته، نقد العقل العربي ج٣، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط٥، ٢٠٠٤، ص٣٣٨.

(٢) نقلاً عن الجابري، محمد عابد: العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته، نقد العقل العربي ج٣، م.س.

الحاكم بأمر الله، ولا تختلف ولاية الفقيه في المذهب الشيعي عن فكرة ولي الأمر إلاّ من حيث جواز أن يكون الولي الفقيه بعيداً عن الحكم المباشر، ولكن يبقى في مكانة المراقب لأداء مؤسسات الحكم، وبذلك يدخل الحاكم في غيبوبة الأوامر النافذة، في حين يدخل الناس في غيبوبة الطاعة العمياء تمثلاً لمقولة (حاكم فرد، ورعية طائعة) حتى وإن كان الملك عضوضاً.

وفكرة الإمامة عند الشيعة الإمامية الاثني عشرية تؤمن بأن النبي محمد، وبأمر إلهي، قام بتسمية اثني عشر خليفة إماماً من بعده هم الأئمة الاثنا عشر، وهم معصومون، ولكلٍّ منهم وظيفتان،

الأولى: حراسة الدين، وشرح العقيدة والشريعة، **والثانية**: الحكم كيما يستطيع الإمام تحقيق الوظيفة الأولى، مع أنه قادر على تحقيقها حتى ولو لم يكن حاكماً، والإمام الحاكم إن فقد حكمه لا يفقد إمامته.

أما فكرة الإمامة/في المذاهب السنية الأربعة، فتتحدّد بالحكم، حيث يؤدي الحاكم وظيفة حراسة الدين من التحاريف أو الإزاحة، وهو لا يستطيع القيام بالحراسة من دون القيام بمهمة الحكم.

وفي المذهب الزيدي[1]، ترى الزيدية بأن كلّ فاطمي عالم زاهد شجاع سخي خرج بالإمامة، يكون واجب الطاعة ولو لم يبايعه أحد، فإنه بخروجه ودعوته الناس إلى نفسه يكون إماماً.

وللإمامة شروط من أهمها: العدالة على شروطها الجامعة، والعلم المؤدي إلى الاجتهاد في النوازل والأحكام، وسلامة الحواس من السمع والبصر واللسان ليصح معها مباشرة ما يدرك بها، سلامة الأعضاء من نقص يمنع عن استيفاء الحركة وسرعة النهوض، الرأي المفضي إلى

---

(١) نسبةً إلى زيد بن علي.

سياسة الرعية وتدبير المصالح، الشجاعة والنجدة المؤيدة إلى حماية البيضة وجهاد العدو، والنسب وهو أن يكون من قريش[1].

فمن يحوز على هذه الشروط، ويولّى شرف الإمامة، فإنه ينزل عند الناس منزلة لا أشرف منها ولا أعزّ، ذلك لأن منزلته تعادل منزلة الرسول محمد نبي المؤمنين، والفرق بين الاثنين، هو أن الرسول مكلّف بالرسالة والحماية وحراسة الدين وسوس الناس من الله، وأن الإمام أو الحاكم مكلّف بها من الناس، ولهذا عليهم أن يسمعوا له ويطيعوه ظاهراً وباطناً لأن طاعة الأئمة من طاعة الله، وعصيانهم من عصيان الله؛ فنصح الإمام ولزوم طاعته فرض واجب وأمر لازم، ولا يتمّ إيمان إلاّ به ولا يثبت إسلام إلا عليه[2]، ولا قيد يقيّد الإمام/الحاكم سوى قيود الشرع.

وحين تولّى عهد الخلافة، جاء عهد الملك وبقيت معاني الخلافة من تحري الدين ومذاهبه، والجري على منهاج الحق، ولم يظهر التغير إلا في الوازع الذي كان ديناً فانقلب عصبية وسيفاً في العصرين الأموي والعباسي، وصار الملك ظلّ الله على الأرض، فهو من خصّه الله بالسلطة الأبوية، وأيّده بالدولة السرمدية والنصر الرباني.

إن قراءة مدونة السلطان/الحاكم ترتب بين أيدينا أجندة فيها تتموضع الصفات التي يتصف بها السلطان، ولعلّ أهمها بدواً الآتي:

١ـ الغلبة:

من اليسير القول، إن عهد الخلافة الراشدة، شيّد مقامات الخلفاء، خصوصاً الثلاثة الأوائل منهم، استناداً إلى البيعة، والشورى؛ الشورى

---

(١) الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد حبيب: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، م.س.

(٢) عبد الرزاق، الشيخ علي: الإسلام وأصول الحكم، كتاب الهلال، سلسلة شهرية تصدر عن دار الهلال، آب، القاهرة، ٢٠٠٠، ص٣٨.

الخاصة بين أهل العقد والحل، أولاً، ثمّ البيعة العامة في المسجد، لأن ما حدث في عهد الخليفة الراشدي الرابع، علي بن أبي طالب، من تنازع على الملك بينه وبين معاوية ابن أبي سفيان، ما كان ليستتب إلاّ تحت ظلال السيوف، وعلى أسنة الرماح، ولذلك قال معاوية كما قرَّ آنفاً إنه أخذ الخلافة/المُلك مجالدةً بالسيف، وقد استمر ذلك الشأن مع من تلاه في الحكم، فالحكم يتمّ بالقهر والمغالبة، والعروش لا تنهض إلا على رؤوس البشر الطامعين بالمُلك والسلطان، ولا تثبت إلا فوق الرقاب قهراً، ولا قوة للسلطان/الحاكم إلا بما يأخذه سلباً واغتصاباً من قوة الآخرين، فلا مُلك، كما يقول ابن خلدون، إلاّ بالتغلب والقهر، والمُلك نظام يعضده الجند[1]، فالمُلك بالجند، ومرد ذلك يعود إلى أن المسلمين الذين تشربوا قيم الإسلام ومعانيه، من حيث إنهم إخوة، وأهل مساواة في الدين، ولا فضل لأحدهم على الآخر إلا بالتقوى، وإنهم سواسية كأسنان المشط، وإن بعضهم أولياء بعض، وهم كالبنيان المرصوص بعضهم يشدّ بعضاً، وبعضهم ناصح لبعضهم الآخر، لذلك كان بمقدورهم الانتقاد، والتشهير والتعزيز عند حدوث المخالفات، انطلاقاً من قولتهم: لو رأينا فيك اعوجاجاً لقومناك بسيوفنا، وفهماً لمعطيات الإسلام (قولة الحق أمام سلطان جائر) هذا أمر، والأمر الآخر يتمثل في أن الأنفة، والكبرياء، والحرية، والمناددة.. وروح العصبية البدوية، كلّها جعلت المسلمين يؤمنون بأن الخضوع لله وحده، والخضوع لغيره مهانة وهواناً، وحتى وإن كان هذا (الغير) ملكاً، لذلك كان لابدَّ من إخضاع الناس بالقوة، ونزولاً على حكم السيف القاهر، بالغلبة والقهر والقوة هي مرتكزات السلطان الأساسية للوصول إلى الحكم، وإخضاع الناس

---

(١) أرسطو، طاليس: السياسة، ترجمة أحمد السيّد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٩.

بقوة الجند، والخارج على الطاعة، والخضوع، والبيعة مصيره القتل، ففي عنق كلّ مؤمن بيعة للسلطان/الحاكم، فإن امتنع عنها قطعت عنقه، ولأن النفس مُحبة للسيادة، مشوقة للسيطرة، ومحبة للثراء والنعيم، متطلعة إلى الجاه والمكانة الأولى، فإن الدفاع عن السلطان والحكم يكون شرساً، ودموياً، خصوصاً إذا ما انتزعت السلطة والمكانة انتزاعاً، فإن الدفاع عنها يكون أكثر شراسة وأكثر دموية، لذلك يبذل السلطان/الحاكم بكلّ ما لديه من قوة للحفاظ عليها إذا ما نازعه أحد عليها، دون أن يفكر بالضحايا المجندلة والرؤوس المتطايرة والخسائر الناجمة، وهو يذود عنها، الأمر الذي يدفعه إلى الغلو في الظلم، والبغي، والعدوان، دون أن يأخذ بالاعتبار أي شرع أو قيم، ودون أن يهمه قول الناس ما إذا كان عمله نبيلاً أو وضيعاً، المهم عنده هو الظفر والغلبة، وقهر الآخرين، ولعلّ الأمثلة الكثيرة التي تشير إلى المطاحنات بين المتنازعين على السلطان والحكم تؤيّد ما ذهبنا إليه، ولعلّ في رأس هذه الأمثلة ما فعله يزيد بن معاوية، مدفوعاً بحمى السلطان والمُلك كيما يستبيح ذلك الدم الشريف، دم الحسين وآل بيته، وهو من هو، سبط الرسول محمد، وابن ابنته فاطمة، وابن الخليفة الراشدي الرابع علي بن أبي طالب ابن عم الرسول محمد، ولم يكتف بذلك بل راح يضرب رأس الحسين الذي وضع بين يديه، بقضيب المُلك حتى فرّض شفتيه وخديه، ولم يرتدع بقولة تلك المرأة المدمّاة: إن هذه الشفاه التي تضربها وتفرّضها.. كان قد قبّلها رسول الله محمد! وهل غير حمى الملك والسلطان والمكانة كان وراء استحلال عبد الملك بن مروان بيت الله الحرام، وضربه بالمنجنيق وتهديم أركانه وهو يقاتل من نازعه على السلطة، وهل كان ذلك ليتمّ لولا توافر القوة، والغيرة الشديدة على السلطان والمُلك، فقد خطب عبد الملك بن مروان في الناس،

في المدينة المنورة، قائلاً:

«ألا وإني لا أدري أمر هذه الأمة إلا بالسيف حتى تستقيم قناتكم، وإنكم تحفظون أعمال المهاجرين الأولين ولا تعملون مثل أعمالهم، وإنكم تأمروننا بتقوى الله وتنسون ذلك من أنفسكم، والله لا يأمرني أحد بتقوى الله بعد مقامي هذا إلا ضربت عنقه»[١].

وهل كان لغير المُلك والسلطان سبب في تسمية أبو العباس عبد الله بن محمد بن علي بن عبد الله بن العباس بالسفاح وقد أعمل سيفه القهار برقاب أبناء قومه من الأمويين مطارداً لهم، صغيراً وكبيراً، حتى لم ينجُ منه إلا نفر قليل، وهل تقاتل الأمين والمأمون وتنازعا على شيء سوى المُلك والسلطان، وهل قَتلُ الخلفاء والكيد لهم كانا إلا بسبب المُلك والسلطان، وهل تحارب الصالح نجم الدين الأيوبي مع أخيه العادل أبي بكر بن الكامل، وخلع الأخير وسجنه كان إلا بسبب المُلك والسلطان، وهل كان تبديل الخلفاء وإزاحتهم وقتلهم بالسيف حيناً، وبالسم حيناً آخر، وبالخديعة والتحالفات حيناً ثالثاً، أيام المماليك إلا بسبب المُلك والسلطان.. فحبّ المُلك والسلطان والتمسك بهما دعا الخلفاء والملوك والأمراء إلى تعزيز أركان عروشهم وحمايتها وجعلها خاصية تخصّ الملك وحده، فأي اقتراب منها أو منازعة، أو انتقاد، يجعل الملك وحشاً دموياً، وقاتلاً وقاطعاً لأعناق من يحاول الخروج على أمره وطاعته والخضوع لها فالحجاج حين لم يأنس من أهل العراق ترحيباً بولايته، وتطاولهم عليه داخل المسجد، قال:

«إني أرى أعناقاً قد أينعت، وحان قطافها، وإني لصاحبها»[٢].

---

(١) زيدان، جرجي: التمدن الإسلامي، ج٤، م.س، ص٨٣.

(٢)صفوت، أحمد زكي: جمهرة خطب العرب في عصور العربية الزاهرة، ٤ مجلدات، المكتبة العلمية، بيروت، بلا تاريخ.

لذلك سعى الملوك والخلفاء إلى تعليم العامة علوم الدين التي تدعو إلى طاعة أولي الأمر دنيوياً، وتفويضهم/مبايعتهم في الشؤون العامة والخاصة في آنٍ معاً، فما يفعله الحاكم يفعله لحكمة رآها، وما جاء به من أمر يعود إلى هداية علوية، وحين يقتل، ويسيّل الدماء ويعتقل ويسجن، أو يزيح ويطارد.. فذلك يحدث توقياً للفتنة الكبرى..

وتوكيداً لهذا الأمر، أي صرف العامة والنخب معاً عن كلّ ما يقارب السلطان والمُلك من رأي، أو تصرف، أو منازعة، أو تهديد، أو تأليب، أو فتح صفحات ماضية قد تجرّ ويلات جديدة أو منغصات جديدة للحكم والسلطان نشير إلى أن معاوية، وبعد أن استتب له الحكم، وبعد أن كان يطالب بدم عثمان بن عفان، تركه ولم يطالب به أحداً من قاتليه، وقد سأله أنصاره، وأنصار عثمان أن يأخذ بالثأر فأبى، وقد جاءت إليه ابنة عثمان مطالبةً بدم أبيها، فقال لها:

«يا ابنة أخي، إن الناس أعطونا طاعة وأعطيناهم أماناً، وأظهرنا لهم حلماً تحته غضب، وأظهروا لنا طاعةً تحتها حقد، ومع كلّ إنسان سيفه وهو يرى مكان أنصاره، فإن نكثنا بهم نكثوا بنا، ولا ندري أعلينا تكون أم لنا، ولأن تكوني بنت عم أمير المؤمنين خير من أن تكوني امرأة من عَرَض المسلمين»[1].

والحق، أن استتباب أمر الخلافة له يحول دون فتح صفحات جديدة، وإثارة منازعات جديدة، لأن غاية الحاكم/السلطان الأولى والأخيرة استتباب أموره في حكمه داخلياً وخارجياً، وما عدا ذلك فهي مشكلات حلّها هيّن ويسير.

ونشير أيضاً إلى أنه في عهد المأمون الذي تمّت فيه الترجمات من الفارسية، والهندية، واليونانية.. فإن ما ترجم كان في الآداب والطب،

(١) العقاد، عبد محمود: عبقرية الإمام، دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٢، ص٨٣.

والفلك، وبعض العلوم التطبيقية الأخرى، في حين لم تترجم المؤلفات التي كتبت في حقلين أساسيين، **الحقل الأول**: هو حقل اللاهوتيات، مخافة تخالط الآراء والأخذ بها مما يجعل الدين الإسلامي موضوعاً للسؤال، **والحقل الثاني**: هو حقل علوم السياسة، فلم يقرب المترجمون هذا الحقل أيضاً مخافة استيراد أفكار وأنظمة حكم جديدة، ومواضعات سياسية كالديمقراطية، والحريات، والحقوق، والواجبات.. فقد تشكّل منازعة للمَلك والسلطان، فمثلاً كتاب (السياسة) لـ أرسطو طاليس لم يترجم آنذاك تخوفاً مما فيه، وقد تحيّده المترجمون مخافة السلطان والملك، لذلك ليس من الغريب أن نرى الحكام يخافون العلوم، والمدارس، والمعلمين، وأهل الرأي، وأن يعادوا علوم السياسة، والنظرات الشارحة لحقلي: الحقوق والواجبات، حقوق العامة وواجباتهم، وحقوق الملوك وواجباتهم.. ونظرة إلى ما قامت به الفرق الإسلامية (الخوارج والمعتزلة، الإسماعيلية..) وما قام به أهل الحكم تجاهها.. تمدّنا بالتوكيد على ما ذهبنا إليه من أن معاداة الملوك والسلاطين والأمراء للأفكار الجديدة، والآراء التي تحوّم حول المُلك والسلطان وكبتها وطيّها هو الفعل الحقيقي الذي عملوا عليه كيما تظلّ المسافة شاسعة بين الملك والعامة من جهة، وبين السلطان ومنازعته من جهةٍ ثانية.

وفي العصر الحديث، نرى أن القوس الحاكمية/السلطانية تنحني مرةً ثانية كيما تصل الحديث بالقديم، أو تماشيه وتقلّده، بحيث يبدو لنا قول العامة (ما أشبه اليوم بالبارحة) حقيقة واضحة.. فأمس، وفي مستهل القرن العشرين، والبلاد العربية خاضعة للاحتلال العثماني، انحاز الشريف حسين وأولاده إلى الحلفاء الإنكليز والفرنسيين.. وراحوا يناصرون جيوشهم، ويهاجمون جيوش الأتراك والألمان (المحور).. وقد نشط فيصل ابن الشريف حسين في الدعاية للإنكليز، ومناصرتهم، فما

كان من الإنكليز إلاّ أن ولّوه حكم الشام، غير إنه لم يستقر في حكمه حين احتلت جيوش فرنسا سورية، فخرج هارباً باتجاه بلاد الإنكليز، ومن هناك أخذ بيده الإنكليز ليكون ملكاً على العراق، بعد أن أعدّوا له بطانة نادت به ملكاً على العراق، سمّاها الإنكليز بـ (أهل الحلّ والعقد) فنصّب فيصل ملكاً على العراق، لكن هؤلاء (أهل الحل والعقد) ما كانوا إلاّ ذلك الرجل يزيد بن المقفع الذي وقف بين يدي معاوية مخاطباً الناس أن الخليفة هذا، وأشار إلى معاوية، وأن من يليه فهذا، وأشار إلى يزيد ولده، ومن أبى فهذا، وأشار إلى سيفه.. فالقهر الذي مورس قبل قرون عديدة، عاد ليُمارس مرةً ثانية عن طريق جماعة سميّت بـ (أهل الحل والعقد) نصبت فيصل بن الحسين ملكاً على العراق، على مرأى من الناس، لكن الحقيقة هي أن معاوية كان يريد ولده يزيد خليفةً له، تماماً مثلما أراد الإنكليز أن يكون فيصل ملكاً على العراق، فالخطبة القديمة، خطبة يزيد بن المقفع، لها ما يشابهها في العصر الحديث حين قام (أهل الحل والعقد) في العراق ونادوا بـ فيصل حاكماً على العراق، فالقهر أيامذاك، هو قهر معاوية لامتلاكه القوة والغلبة، والقهر في عصرنا الحديث هو قهر الإنكليز لامتلاكهم القوة والغلبة عينها[1].

وإذا ما تقدمنا مع التاريخ، سنرى أن الغلبة والقهر والعدوان هي القيم التي حكمت معطيات الانقلابات العسكرية، والثورات، وتوارث الحكم والسلطان، فقادة الجيش انقلبوا على الحياة المدنية واغتصبوا الحياة السياسية قهراً بالسيف، والأبناء انقلبوا على الآباء فأعملوا بهم السيف حيناً، وحيناً أخرجوهم مدحورين إلى خارج البلاد التي كانوا يحكمونها، ويكاد لا يخلو بلد عربي من النزوع إلى الغلبة، والقهر،

---

(١) انظر: عبد الرزاق، الشيخ علي: الإسلام وأصول الحكم، م.س.

والعدوان، هذا من جهة، ومن جهةٍ ثانية لا يوجد سلطان، أو مُلك تُركا في المجتمع العربي دون أن يؤخذا بالسيف قهراً، إلا على نحو استثناءات لم تدم طويلاً[1].. أو أن يؤخذا بالثورات وولاية العهد.

٢ـ التحالف:

والغلبة والقهر لا يمكن لسلطانهما أن يتوطد من دون عصبية، كما يقول ابن خلدون، لذلك لابدَّ من شبكة عنكبوتية للتحالفات كيما يظفر السلطان بالمُلك. وهذه التحالفات تبدأ أساساً بالدائرة الاجتماعية التي ينتمي إليها طالب السلطان والملك، وتتجلّى هذه الدائرة في البلاد العربية أكثر ما تتجلى في القطاع العسكري، مركز القوة، فالملك بالجند كما قيل قديماً، والسلطان كائن يعيش في ظلّ السيوف، وبين أسنة الرماح؛ ذلك ما فعلته التحالفات الدينية والسياسية بالتعاون مع آل بيت الشرف من أجل تصعيد حاكم بدلاً من حاكمٍ آخر، فبالقهر والقوة والسلطان يتعمّد الحكام، وباجتماع التحالفات العسكرية، والسياسية، والاقتصادية، والدينية، والثقافية يستتب السلطان والمُلك ويدومان، وأيّ تفارق، أو أيّة ثغرات تحدث بين هذه التحالفات الاجتماعية، تظهر المنازعات فتميل الجهات المتحالفة معاً للإحاطة بالعلامة الاجتماعية المسببة للمنازعة، وتقضي عليها قهراً بالسيف، وغلباً بالقوة، وتؤسس لتحالفات جديدة داخل العلامة الاجتماعية التي شذّت من أجل رصّ صفوف التحالفات مرة أخرى؛ ولكن، وكما قال ابن خلدون، فإن السلطان/الملك وحالما يستتب الأمر له يشرع بالتخلص

(١) حدث ذلك في سورية، حين سلّم الرئيس شكري القوتلي حكم سورية للرئيس جمال عبد الناصر في عهد الوحدة. كما حدث ذلك في اليمن حين سلّم عبد الفتاح إسماعيل الحكم لخلفائه دونما إراقة دم أو عدوان أو قهر.

من الذين تحالفوا معه كيما ينفرد بالحكم، وبفضيلة الوصول إليه عبره وبه وحده، ولذلك فإنه يصير مهاباً، ومخيفاً، ومتوحشاً في نظر العامة والخاصة معاً وقد رأوا أنه استطاع الخلاص من رؤوس كبيرة كانت لا تقلّ عنه مهابةً، وتخويفاً، وتوحشاً، وهناك بالطبع، بسبب نعمة التحالف، بيانات إعلامية وثقافية شارحة لأسباب التفرد بالحكم، فالحاكم في هذه البيانات رسول، وهبة من السماء، كائن خرافي منزلته لا تقل عن منزلة الرسل، في حين أن الذين تخلص منهم، ليسوا سوى شذّاذ آفاقين، طامعين بالحكم، أرادوا الانحراف بمسار الثورة/الحكم على غير ما يخدم الشعب، فالحاكم، في بيانات أهل الإعلام والثقافة المتحالفين معه، نبي أو مرسل، أو هبة سماوية، والمناهضين له شياطين، هو خير وهم شر، وليس هناك من يجرؤ على معرفة ما أراده المناهضون، فأسرارهم تذهب معهم إلى السجون، أو إلى القبور، بحيث لا رأي، ولا صوت، ولا قول إلاّ للحاكم الظافر؛ هذا الحاكم، وعن طريق تحالفاته المتعددة، يجعل من كلّ حليف عيناً على الحليف الآخر، بحيث يصير هو مصبّ أخبار الحلفاء وأفعالهم، جهاز الأمن فيها هو الغول الذي يجعله الحاكم يتغوّل ويتغول حتى يلتهم كلّ شيء، مادام قادراً على إحصاء أفعال الناس، وحركاتهم، وتصرفاتهم، وأقوالهم، وأنفاسهم، لأن لكلّ مواطن مدونة دنيوية تحاكي المدونة الآخروية، فكلاهما تعتمد على أمرين: الرقيب، والتسجيل، وكلاهما تنتظران: الثواب، والعقاب، فما يفعله المتحالفون لخير الحاكم يثابون عليه بالمراكز، والأموال، والحظوات، والتقديم، والجاه، والامتيازات وما يفعلونه في غير صالحه، وإن تمّ ذلك عن غير قصد أو عمد، يعاقبون عليه، بالهجر، والحجابة، واللوم، والإقالة، والعزل، والسجن، والنفي، والقتل، فالدنيا عند الحاكم مدونات وكتب للآخرين، تماماً مثلما هي

الآخرة مدونات وكتب للآخرين أيضاً، فالناقد، وصاحب الرأي المخالف، والمجتهد، والند، كائنات لا يحبّذ الحاكم تواجدها حوله، أو في مجتمعه، لأن هؤلاء، في قناعته، أصحاب مطامع، وهدّامين لمجده، ومقوضين لحكمه، وأنهم لا ينطقون عن هوى ذاتي أو قل وطني، إنما ينطقون بالمخالفة ظاهراً أو باطناً، حسب معطيات وإملاءات خارجية، هدفها إزاحة الحاكم الذي وهبته السماء للشعب، وضرب الوحدة الوطنية، وتقويض المنجزات الثورية وهدمها، فالتحالفات بالنسبة للحاكم هي اجتماع قوته، وأيّ خروج في جهةٍ من جهاتها على طاعته يعني ضرباً لقوته وإضعافاً لها..

فيما مضى من أنظمة الحكم، ومن أجل توطيد السلطان والملك، كان الحاكم يلجأ إلى الزواج من بنات القبائل، خصوصاً من بيوتها المعروفة بشوكتها ومكانتها، فذلك الزواج يشكّل تحالفاً جديداً مع الحاكم يؤيّد قوته، ويعزّز قهره، وفي مرحلة تالية صار الحاكم يلجأ إلى أساليب عديدة من أجل تعزيز هذه التحالفات، منها ما كان يعمل عليه الملك، أو الإمام، أو الحاكم.. حين يطلب من الوجهاء، والشيوخ، وضباط الجيش، والشعراء، وأهل المال، ورجال الدين، أن يأتوا بأولادهم إلى دار الحكومة، القصر (ولداً أو أكثر، ذكراً أو أنثى) من أجل أن يتعلّم الأولاد ويربّوا في مدارس ومجتمع القصر تربية لا ترى في الحاكم سوى الأب الذي يمنح ويمنع، والذي يحيي ويميت، فينشأ أولاد أهل التحالفات تحت بصر الحاكم وعلمه؛ إن قراءة هذا الفعل سوسيولوجياً تفيدنا بأن هؤلاء الأولاد ليسوا سوى أوعية تملأ بما يريده الحاكم من معارف وقيم من جهة، وأنهم ليسوا سوى رهائن مأخوذة من أسرهم من جهةٍ ثانية، الأمر الذي يحول دون أن يفعل آباؤهم أي فعل لا يرضاه الحاكم، وإذا ما حدث وقام هؤلاء الأولاد، حين يشبون عن الطوق، بأي

فعل لا يرضاه الحاكم، فهو لا يتهاون معهم لأنهم لم يحفظوا حق الأبوة عليهم، فالحاكم لم يكن لهم سوى أب علّمهم، وأطعمهم، وألبسهم، وجعلهم أصحاب جاه ومكانة، والخروج عليه فعل منافٍ للقيم والأخلاق ومعاني الأبوة والنبوة؛ والأمر الجوهري هنا، من الناحية السوسيولوجية، يتمثل في أن أهل التحالفات يشكّلون بنية واحدة هي البنية الأبوية، هم فيها يمثلون دور الأبناء في الأسرة، في حين يمثل الحاكم دور الأب بامتياز؛ وهذه البنية مشتقة أصلاً من بنى اجتماعية تمثلها التحالفات نفسها، فرجل الدين المقدم على غيره لدى الحاكم يمثل الأب في البنية الأبوية الخاصة برجال الدين، وهو الذي يصنفهم حسب أقوالهم وأعمالهم، إلى خيرين وأشرار، ورجل الاقتصاد، التاجر، المقدم على غيره لدى الحاكم يمثل الأب في البنية الأبوية الخاصة برجال الاقتصاد/التجار.. فهو الذي يصنفهم حسب أقوالهم وأعمالهم إلى خيرين وأشرار أيضاً، وهكذا هو الأمر في العلامات الاجتماعية الأخرى.

٣. الاستحواذ:

من البدهي، أن حاكماً استولى على مقاليد الحكم في بلاده أن يستحوذ على كلّ شيء، فهو الإمام في الصلاة، وهو القائد في الحرب، وهو رجل الاقتصاد في الملمات، وهو رجل الثقافة والفكر في المحاججة، وصاحب النظريات، وإن لم يكتب عنها حرفاً، وهو الأب الراعي، والمحامي الذي يأخذ بحقوق الآخرين، ويضرب بيدٍ من حديد على أيدي العصاة، وهو المعلّم الذي يضع خطط التعليم والتدريس والتثقيف، وهو الرائي المرشد الأدرى بما تحتاج إليه العقول الناشئة؛ أعلى الشهادات تمنح له، وأحسن الكلام ينسب إليه، ولا نبل يسبق نبله، إن منح فهي مكرمات كمكرمات السماء، وإن منع فلا راد لمنعه، مباح له كلّ ما

يفعله، فما من تصرف يصدر عنه إلا لحكمة، وما من شأن يوليه الأهمية إلا لبعد نظر، وما من ظهور إلاّ وله معنى، وما من احتجاب إلا وله غاية.

والاستحواذ علّة لا يعمل عليها الحاكم فقط، وإنما يعمل وفقها الأبناء، والإخوة، وأهل بيته الأقربون والأبعدون معاً، فهو المشجع لهم كي يستحوذوا على ما يريدونه، لأن لا خير في المرء إن لم يظهر خيره على أهله، وهو الحامي لهم إن تجاوزوا القوانين والأنظمة، لا بل إن أعمالهم وأشغالهم وتصرفاتهم تسنّ لها القوانين والأنظمة كيما تماشيها وتسوغها؛ تماماً مثلما كان يفعل المحتل الأجنبي في البلاد العربية، فهو حين يشقّ الطرق ويعبّدها، يقول للناس إنه يريد نهضة البلاد وتأمين مواصلاتها، ووصل القرى فيما بينها.. وشقّ الطرق إلى بطون الأودية، وإلى أعالي الجبال.. والسبب الحقيقي لم يكن سوى تسهيل أمر وصوله إلى الأمكنة التي يعشش فيها العصاة، الثوار الذين يقاومون قواته؛ فكلّ ما يفعله الحاكم في الظاهر يبرّره الشعراء (قديماً) ووسائل الإعلام (حديثاً) على أنها مكرمات خاصة بالشعب، وهي في باطنها أعمال، ومؤسسات، ومشاريع، وقوانين، وأنظمة.. بأمرٍ من الحاكم لأجل نفر من خاصته، فالمصادرات، والأملاك التي تسمى أملاك دولة والتي تؤخذ تحت يافطة (المصلحة العامة للدولة) وخصوصاً ما يتعلّق منها بالجيش.. كلّها ما تلبث أن تعود بعد مدة زمنية قصيرة لأناس هم من خاصة الحاكم/السلطان؛ فيما مضى كانت موانئ، وطرق مواصلات، وقوافل.. وبضاعة هي خاصية الحاكم، فالموانئ لا تأتيها إلا أساطيل الحاكم، وطرق المواصلات لا تمشي فيها إلاّ قوافل الحاكم (طرق حربية)، والبضاعة التي تفد البلاد هي بضاعة خاصة لا يستوردها، ولا يتجرأ على استيرادها أحد سوى الحاكم، واليوم في العصر الحديث

يحدث الشيء ذاته، ولكن على نحوٍ أكثر ظهوراً واتساعاً، ودونما حياء اجتماعي أو أخلاقي، فبسبب لوثة الاستحواذ صار الحاكم شريكاً رابحاً على الدوام في جميع القطاعات الإنتاجية، والجهات التجارية، والصناعات.. فهو لا يهمه إن كان شريكاً في تجارة الدواء، أو تجارة الإسمنت، أو تربية الدجاج، ما يهمه حقيقة هو الربح، وهذا ما أشار إليه ابن خلدون قبل ستمائة سنة حين تحدث عن أسباب انهيار الدول. ومنها مشاركة الحاكم/السلطان للآخرين في أرزاقهم وتجارتهم وصنائعهم.

والاستحواذ كسمة معبرة عن الجشع والطمع، هي الأخرى ذات بنية أبوية تكوّنها بنى أبوية موزّعة على مختلف قطاعات الإنتاج (التجارة، الصناعة، الزراعة)، ومجالات النقد (البنوك، الأرصدة، المجوهرات) والمؤسسات العاملة في مجال التموين والأغذية، والألبسة، والمطاعم والأدوية، والشركات العاملة في التنقيب عن المعادن والنفط، والهواتف، والطيران، والملاحة البرية والبحرية، والجهات الجمركية، والأسواق الحرة المتواجدة في المنافذ البرية والبحرية ومهابط الطيران للبلاد..

هذه البنى الأبوية تنتج بنية أبوية ذات عملة سريّة تديرها يد الحاكم/السلطان، وهي لا تدور من دون حساب تماماً مثلما هي الطواحين القديمة التي ما كانت تدور من دون ماء.

٤ـ الاستبداد:

إن قراءة التاريخ العربي من الوجهة الاجتماعية تعطينا معلومات، وأخباراً مذهلة عن سطوة الاستبداد الذي مارسه السلطان/الحاكم، فهو، وقد امتلك السيطرة، ووزّع موظفيه الخلّص على أنساق الجيش، والاقتصاد، والدين، والثقافة، والمدارس، والأمن.. صار قادراً على أن يحيي ويميت، كما صار قادراً على جعل آثار سطوته تدخل إلى كلّ بيت

ونفس، فاستبدادية الحاكم/السلطان لم تطل أعوانه والمقربين منه وحسب، كأن يسجن قائد جيشه، أو يقتله، أو يرمي بشيخ التجار في السجن أو يقتله تحت أيّ ذريعة أو اتهام، أو يشوي رجل الدين في فرن بتهمة، لا أسهل منها ولا أرشق، الزندقة، أو يضرب شاعراً أو أديباً على يديه حتى تتقفع، أو يقتل النساء كما في ألف ليلة وليلة، كيما يكففن عن الخيانة، أو يبيد قرى بكاملها لأنها أظهرت عدم ترحيب به عند مروره بها أو بأطرافها، أو ينكل بعشائر وقبائل خرج منها نفر غالبوه على الحكم أو ساءلوه عن بعض شؤون الحكم.. فالاستبداد، بسبب جرأة الحاكم، لا يتوقف عند حدود الفرد المغالب له أو حدود أسرته، بل يطال قبيلته وإقليمه الجغرافي..

والاستبداد سمة من سمات الحاكم القوي، فالبطش، والقتل، والسجون، والاعتقالات، وتصفية الناس أو نفيهم.. كلّها مؤيّدات على قوة الحاكم/السلطان، ومن دون بروز سمة الاستبدادية، والقتل، والدموية.. تلصق بالحاكم سمة الضعف والطيبة.. والحكم والمُلك لا يعرفان الضعف والطيبة.. وكي لا تلصق صفة الاستبداد بالحاكم/السلطان مباشرةً.. فإن الحاكم ينشئ أجهزة تقوم بأفعال الاستبداد ويُجري لها الجريات المالية، ويمنحها التسهيلات الكفيلة بتحقيق مراميها وأهدافها (التفتيش المفاجئ، قوانين الطوارئ).. وهذه الأجهزة التي ينشئها أو القوانين التي يطلقها قابلة للتوالد، فعسس أيام زمان ولّد المخبرين، والبصاصين، شأنه في أيامنا شأن الأمن العام الذي ولّد الأمن السياسي، والأمن الاقتصادي، والأمن العسكري، والأمن الثقافي.. وكلّها بنى أبوية، يترأسها مسؤول (أب) معيّن من الحاكم/السلطان مباشرةً، ولديه أجندة للعمل يراجعها يومياً، أو شهرياً وسنوياً، وكلما كان الاستبداد دموياً كان الثناء أكبر، وكانت

الجراية المالية أكثر سيلاناً..

هذه البنى الأبوية الاستبدادية هي التي تلصق بها كلّ أفعال الاستبداد والهيمنة، وإذا ما هبَّ الناس للتذمر والشكوى، فإن الحاكم/السلطان ينحي باللائمة على البنية الأبوية المختصة بالفعل، وقد يلجأ، كسباً لرضا الناس، وإطفاء غليلهم، بإقالة الأب الاستبدادي من دائرته، أو جهازه، وإرساله بعد فترة وجيزة إلى دائرة أبوية استبدادية أخرى.. فالبنية الأبوية الاستبدادية تتقبل ما يفعله الملك العضوض، لأنها هي الأدرى، بأنه لن يتخلى عنها وإن عضها وجار عليها.

وسوف نرى، فيما بعد، كيف أن الحاكم/السلطان وبسبب الغلبة، والاستحواذ، والاستبداد كوّن تحالفات وبنى أبوية مع العلامات الاجتماعية الأخرى (التاجر، رجل الدين، قائد الجند، الشاعر، المرأة) وخضّعها لسلطانه وحاكميته تخضيعاً فباتت بُنى أبوية لا تكتمل دائرتها إلا به، ولا تتبدّى أهميتها إلا بما يسمح هو به، ولا تنمو إلا بالمقدار الذي يراه مناسباً؛ إلى الحدّ الذي سيبدي لنا أن المجتمع العربي مستلبٌ ومغتصب ومخطوف من قبل هذه البنى الأبوية المتحالفة مع الحاكم.

الفصل السادس

الذهنية العربية والعلامات الاجتماعية

(رجل الدين)

- الإفتاء
- القضاة
- الدعاة
- المحتسب

الذهنية العربية والعلامات الاجتماعية

(رجل الدين)

يعي الحاكم/السلطان جيداً، أن ملكه وسلطانه لا يدومان من دون أن يبني في جهاتٍ عديدة، ومنها الجهة الدينية، فالتأييد الديني، والدعاوى الدينية، وبناء المساجد، والكنائس، وافتتاح المعاهد الدينية، ومراكز تحفيظ القرآن والحديث.. كلّها من العوامل المساعدة على تثبيت الحكم وتمتين السلطان، فالبناء في مجالات الجيش، والشرطة، والأمن، يقابله بناء محموم في مجالات الدين، المساجد، والزوايا، ومراكز حفظ القرآن، والمدارس الدينية، والجامعات الدينية.. وهذان الأمران يتماشيان معاً كضفتي نهرٍ، فالحاكم إن مال نحو ضفة أخذ معه الضفة الأخرى لكي تسانده وتشدّ من إزره، وتقوي عضده؛ ومثلما ينفق الحاكم على توطيد أركان جيشه، ينفق على رجال الدين، وبناء المساجد، والمدارس، والزوايا، ذلك لأن الجهة الأولى تشكّل حملة السيف، وبالسيف تخضع الرقاب وتخاف، ولأن الجهة الثانية تشكّل حملة المعرفة السماوية، وبالدعوات، والتكريز للحكام تطمئن القلوب، وترضى بأن مشيئة الله هي التي اختارت الحكام وولّتهم عليهم، «كيفما تكونوا يولّى عليكم»[1]. لهذا لا يمشي الحاكم، مثله مثل النهر، إلا بضفتيه، أي بـ أهل السيف، وأهل الدين، وحين يرى الناس

---

(1) حديث شريف.

الحاكم محاطاً بأهل السيف وأهل الدين يخرّون طاعةً له، فبالسيف يخضعون (سلطة أرضية)، وبالدين يبرّرون هذا الخضوع (سلطة سماوية)، فطاعة أولى الأمر أمر إلهي لابدَّ من نفاذه، وإلاّ فإن أهل السيف يتكفّلون بالعاصين..

إن تثبيت أركان الحكم لا تتمّ بالسيف وحده، وإنما تتم بتحالفات عديدة، من أبرزها التحالف الديني، فرجال الدين، وقد رأوا سطوة الحاكم وتوحشه، يصبحون لديه موظفين يقومون على شأن الوعظ والهداية، وعظ الناس وهدايتهم للقبول بالحاكم والرضا عنه، لأنه لا خيار لهم سوى هذا، وإلاّ كان السيف اللاعب الوحيد مع رقابهم، ويبرّر رجال الدين/الوعّاظ أفعال الحاكم ويسوّغونها لأن فيها حكمة لا يدركها الناس، كما لا يدركها الواقع الذي يعيشون فيه، فالحاكم رؤيوي كالأنبياء والمرسلين، فما يأتي به كلّه خير، وإن كان كلّه خيراً، فإن مقاصده خيرة، وما حال دون بدو الخير كلّه سوى الظروف، وأخطاء الناس، ومشيئة السماء الرادة؛ وبذلك فإن رجال الدين يأخذون الناس إلى الماضي، وإلى الغيبيات، ليجعلوهم يعيشون في الماضي ليس كما كان وإنما كذكرى وتذكر، وبذلك يخرجون الناس من الحاضر/الواقع، ويغلقون عليهم المستقبل. فالواقع، ومهما عرف من متاعب ومشكلات، وأذى، وعدوان، فإن ذلك ليس سوى امتحان المؤمن، والصابر فيه هو الذي سينال جزاء الآخرة، وأيّ جزاء، حور عين، وحدائق، وبيوت، وولدان، وأطايب الأطعمة.. إذاً، كلّ شيء مرفوع في الدنيا.. كانتقاد الحاكم أو مقاربته، أو هدايته، أو وعظه ونصحه، أو الافتكاك عنه.. من أجل آخروية ستكون عامة في خيراتها وأطايبها وجزائها المشكور؛ والحاكم إذا ما ظلم، أو جار، أو اعتدى فإن حسابه ليس على الناس، وإنما على الله، والثورة عليه حرام لأنها

مخالفة لإرادة الله الذي جاء به حاكماً أو وارثاً للحكم، فالحكم ليس سوى أعطية من أعطيات السماء، ورزق ساقه الله إليه.. وأيّ منازعة له أو مخالفة أو تحارب.. يقع في معارضة مشيئة السماء، ومن يعارض باء بغضب السماء، وبغضب الحاكم، وبغضب أهل الدين، وبغضب أهل السيف، فيصير قتله حلالاً.

ومثلما تتراكم أعطيات الحاكم لأهل السيف، تتراكم الأعطيات لأهل الدين أيضاً، فيصبحون من أصحاب الأملاك، والأموال، بعدما غدوا وعاظاً ليس للناس وحسب، وإنما وعاظاً للسلاطين والحكام؛ فما يقومون به من أجل إدامة ظلّ الحاكم على الأرض، وتمتين سلطانه مهم وخطير لأن الناس يتقبلون ما يقوله أهل الدين أكثر من غيرهم، فهم، في عرفهم، الأقرب إلى السماء، دون أن يعي هؤلاء الناس أن الدائرة التي يدور بها رجال الدين ما عادت دائرة السماء ومعطيات الشريعة، وإنما باتت دائرة الحاكم/السلطان ومعطياته الشخصية، وما يراه هو (الحاكم) لا تراه السماء.

وأهمية رجال الدين التي وعاها الحاكم/السلطان تتجسّد في حلّ مشكلات كبيرة ومتوالدة، وعقبات ناشئة بين حينٍ وآخر، ففي أثناء الدعوة الإسلامية، كان الدعاة، رجال الدين، هم حملة الرسالة الإسلامية إلى القبائل، والأمصار، وهم المهاجرون أيضاً الذين يفرون من ظلم القوة والبطش والإهانة والأذى، كما حدث للمسلمين الأوائل الذين هاجروا إلى المدينة المنورة، وهم حملة رسائل النبي محمد إلى الأقاليم والإمبراطوريات الأخرى، مثل كتاب النبي إلى هرقل ملك الروم الذي أرسله مع دحية بن خليفة الكلبي «بسم الله الرحمن الرحيم، من محمد عبد الله ورسوله إلى هرقل عظيم الروم، سلام على من اتبع الهدى، أما بعد: فإني أدعوك بدعاية الإسلام، أسلم تسلم، أسلم يؤتك الله أجرك

مرتين، فإن توليت فإنما عليك إثم الأريسيين..»[1]. وقد عاد دحية بن خليفة الكلبي بردّ هرقل، قيصر الروم، ويقول فيه: «إني مسلم، ولكنني مغلوب» وأرسل هدية، فلما قرأ النبي محمد الكتاب قال: كذب عدو الله ليس بمسلم. وقبل هديته وقسمها بين المسلمين. وكذلك أرسل دعاةً آخرين إلى كسرى ملك الفرس الذي غضب من الكتاب ومزقه، وقال: يكتب إليَّ هذا وهو عبدي، وحين تبلّغ محمد ما قاله، قال: مُزّق ملكه[2]. كما أرسل دعاة إلى النجاشي ملك الحبشة، الذي رضي بكتاب النبي محمد وأكرم رسوله عمر بن أمية الضمري، وأرسل إليه ابنه أرها مع ستين من الأحباش في سفينة إلا أنها غرقت ومات من كان فيها؛ وكذلك كتابه إلى المقوقس عظيم القبط في مصر الذي حمله حاطب بن أبي بليقة، فأجابه المقوقس بالكتاب الآتي: «بسم الله الرحمن الرحيم، لمحمد بن عبد الله من المقوقس عظيم القبط. سلام عليك. أما بعد: فقد قرأت كتابك، وفهمتُ ما ذكرت فيه، فما تدعو إليه، وقد علمت أن نبياً قد بقي، وقد كنت أظن أنه يخرج في الشام، وقد أكرمت رسولك، وبعثت إليك بجاريتين لهما مكانٌ في القبط عظيم، وبثياب، وأهديت إليك بغلة لتركبها. والسلام عليك». أما إكرام الداعية حامل الكتاب (حاطب بن أبي بليقة) فكان عبارة عن مائة دينار وخمسة أثواب، أما الجاريتان فهما: مارية التي تزوجها الرسول محمد وجاء منها بولده إبراهيم، والثانية أختها سيرين، وقد وهبها الرسول لشاعره حسان بن ثابت (وهو النصراني الذي أسلم) فولدت له ابنه عبد الرحمن، فكان عبد الرحمن وإبراهيم ابن محمد ابني خالة؛ أما الثياب

---

(١) صفوت، أحمد زكي: جمهرة رسائل العرب في العصور العربية الزاهرة، المكتبة العلمية، بيروت، ج١، بلا تاريخ. ص٣٨.

(٢) صفوت، أحمد زكي: جمهرة رسائل العرب في العصور العربية الزاهرة، م.س، ص٤٠.

التي أرسلها للنبي فكانت عشرين ثوباً من قباطي مصر[١].

فالانتخابات لابدَّ لها من ترويج من قبل رجال الدين، وإضراب الأسواق لابدَّ لها من رجال الدين الذين ينصحون التجار وأصحاب الحرف أن يعودوا إلى أعمالهم، وتزكية الأفراد من قبل رجال الدين تزكية تسعى إليها كلّ الشرائح الاجتماعية، لما لها من تأثير في النفوس؛ والأحكام القضائية لا يقرّها إلا رجال الدين، وأحكام الإعدام لا تنفّذ إلا برضا وتوقيع رجال الدين.

وقد تفطن الحكام إلى أهمية التربية والنشأة في حياة الفرد، فقاموا بتأسيس المدارس الدينية التي تدرس التلاميذ المناهج التي يرضى عنها الحاكم، وبالتالي فإن هذه المدارس الدينية لن تخرّج إلا رجال دين يعملون من أجل تعزيز سلطان الحاكم، وتبرير أفعاله، والثناء عليها، وهذه المدارس ترافق الفرد منذ نشأته وحتى إتمام تكوينه، ويشرف على كلّ مجموعة من هذه المدارس قيّم هو بمنزلة الأب الذي إليه يعود الأمر والقرار، وبالتالي يصير الجميع، المعلمون، والمدرسون، والمناهج، وطرائق التدريس تحت عين هذا الأب الذي يكوّن من مجموع المدارس، ومجموع المعلمين والطلبة بنية أبوية تصير لها عصبيتها، وأفكارها وتوجهاتها ومغالباتها مع بنية أبوية دينية أخرى، كلّ بنية تتعصب لنفسها، وتظاهر البنية الأخرى بالمحاججة والمقارعة، لكن كلا البنيتين تدوران في دائرة الحاكم، وكلاهما تعملان على تمتين سلطان الحاكم، وتبرر أفعاله وتثني عليها، وهنا يلعب الحاكم لعبته مع هذه البنى الدينية عن طريق أب أكبر، يشرف على البنية الأبوية الدينية كلها، فيوزع العطاء والثناء على الآباء الصغار بيد الأب الأكبر، رجل الدين الأعلى مقاماً، أو رتبةً/المرجع الديني (الشيخ الأكبر، المفتي العام)

---

(١) صفوت، أحمد زكي: جمهرة رسائل العرب في عصور العربية الزاهرة، م‌س، ص٤٣.

الذي يعود إليه من عند آبائه الصغار بالشكر والعرفان.

والحاكم/السلطان يريد من خلال احتواء رجال الدين أن يحوز على السلطتين الروحية (الدينية) والواقعية (السياسية)، لذلك عمل على تقريب رجال الدين والإغداق عليهم، بعدما وعى الأدوار المهمة التي لعبها رجال الدين في حياة السياسيين، بدءاً من النزاع على الخلافة بين الخليفة الراشدي الرابع علي بن أبي طالب، ومعاوية بن أبي سفيان، ودخول رجال الدين حلبة الصراع بالإفتاء لهذا أو ذلك، ومناصرة هذا أو ذاك، ومروراً بالعهود التاريخية التي تلت ذلك الزمن، بحيث ظلّت مكانة رجال الدين محفوظة لدى الحكام والسلاطين، وهي مكانة لها متطلباتها وواجباتها تجاه الحاكم؛ فرجال الدين هم أهل الفتاوى التي يريدها الحاكم، فتاوى تبارك الحكم وعهده الجديد، وأخرى تحرّم أحزاباً وتحلّل أحزاباً، كما تنعي على أفكار واتجاهات وتؤيّد أفكاراً واتجاهات.. وكلّ ذلك يتمّ بإشارة من الحاكم، لهذا فإن رجال الدين دخلوا في الشراكة مع الحاكم في المسؤولية والقرار والنتيجة، وبذلك انفتحت الدائرتان (الروحية) و(الواقعية) باتجاه بعضهما بعضاً، وهذا ما أكسب السلطة الواقعية، سلطة الحاكم، قوة مضافة إلى قوتها بالمباركة الروحية من لدن رجال الدين، على الأقل أمام الشعب الذي استجاب طوال قرون عديدة لتحذير فتاوى رجال الدين؛ ذلك لأنهم وعوا أن الدول تقوم على الغلبة، والقهر، والتسلط، والاستبداد، في حين أن الدين، والسلطة الروحية تقوم على العدل، والرحمة، والمساواة، لذلك فإن جمع السلطتين يبدو أشبه بجمع الماء إلى النار، ولكن لابدَّ من الجمع لأن حضور السلطة الروحية (رجال الدين) في حياة أهل الحكم (السلطة الواقعية) يساعد عبر جاذبيته على تخليص الحاكم مما علق به من قسوة، وقهر، واستبداد، وهذه كلّها، بوصفها أفعالاً شائنة، تعلق

برقاب بطانة الحاكم، وقد أراد الحاكم أن يبدو، ولو ظاهرياً، بأنه رجل متديّن، رحيم، شفوق، وطيد الصلة برجال الدين، ولكنه في باطنه كان دنيوياً، قاهراً بالسيف، وغالباً بالحكم؛ إن حلّت ساعة الوعظ والتدين بكى، وإن حلّت ساعة الحكم طغى، وذلك إيماناً بقول العامة (لكل ساعة ملائكتها).

ومما يرويه أحمد أمين عن هارون الرشيد أنه كان يجيء بالوعاظ إليه، أو يذهب إليهم لأخذ العظة، فقد ذهب إلى الواعظ الفضل بن عياش في بيته، وطلب منه أن يعظه، فأخذ الفضل يقرعه ويخوفه ويحذره من الظلم، والقهر، والاستبداد لأن عذاب الله عظيم، فبكى الرشيد حتى أغمي عليه، ثمّ طلب الزيادة، فزاده الواعظ فبكى الرشيد وأغمي عليه ثلاث مرات، ثمّ وفي الثالثة نهض وأمر للفضل بألف دينار، قال له (خذها لعيالك)، وتقوّ بها على عبادة ربك[1].

لكن إذا ما اشتط رجل الدين في وعظه وهدايته للحاكم، أو إذا ما أظهر وعظه وهدايته للحاكم أو أعلنهما على العامة فإن مصيره العزل، والرمي بالزندقة؛ وقد يطلق الحاكم يد أحد وزرائه، أو حجابه في بناء المساجد، وإنشاء المدارس الدينية، وإقامة الزوايا، والإنفاق عليها، شريطة أن يعلن هذا الوزير أو الحاجب، ليل نهار، أن سيّده الحاكم هو الذي وجّهه هذه الوجهة؛ يذكر جرجي زيدان في كتابه **التمدن الإسلامي**، أن الوزير نظام الملك الذي أسّس المدارس (النظامية) الدينية، وهي مدارس سنية كما مرّ آنفاً، عوتب من قبل سيّده ملك شاه على كثرة إنفاقه للمال على المدارس، والمساجد، والزوايا، والتكايا، فقال له الوزير نظام الملك مسوغاً: «أقمت لك جيشاً يُسمى (جيش الليل)،

---

(١) أمين، أحمد: ضحى الإسلام، ج١،دار الكتاب العربي، بيروت، ط١٠، بلا تاريخ، ص١١٧.

إذا نامت جيوشك ليلاً، قامت جيوش الليل على أقدامهم صفوفاً بين يدي ربهم، فأرسلوا دموعهم، وأطلقوا ألسنتهم، ومدّوا إلى الله أكفّهم للدعاء لك ولجيوشك، فأنت وجيوشك في خفارتهم تعيشون، وبدعائهم تبيتون، وببركاتهم تمطرون وترزقون»[1]، ولذلك كان الوزير نظام الملك يشير في كلّ خطبه أنه يقوم بهذا العمل، أي فتح المدارس، وبناء المساجد، والإنفاق على الزوايا والتكايا، بأوامر من سيّده ملك شاه، وهذا ما كان يسرّ الملك من جهة، وما يطلق يد الوزير نظام الملك في أمور الدولة من جهةٍ ثانية.

ولعلّ السمة الأبرز التي سعى أهل الدين إلى توكيدها في سلوكهم الاجتماعي، وعبر المنطق الديني، وتوريثها للناس تتمثل في تعريفهم بالسلف الصالح، وحثّهم على تقليدهم بوصفهم المثال والأنموذج، وهم كلما أمعنوا في الشرح والتوضيح والبيان أمعنوا في توسيع المسافة بين السلف الصالح والناس الذين يعيشون بينهم؛ إن أهل الدين لا همّ لهم في حياتهم سوى جعل رقاب الناس ملتفتة إلى الماضي لأنه هو المثال، لذلك فهم يمطرونهم بالتقريع، والويل، والثبور في دروس الدين، وفي أيام الجمعة، حيث تكون الخطبة، عادةً، مملوءة بالتقريع واللوم لأن الناس تركوا (آخرتهم) من أجل (دنياهم)، ولأنهم ارتضوا بزيف الحياة الدنيا وتركوا جوهر الحياة الآخروية الآتية، وفي سبيل هذا بات لا همّ لهم إلا الثراء، والفحش، والركض وراء الشهوات والملذات، .. ولذلك ما عاد في فم رجال الدين سوى دعوتهم الناس إلى تقوى الله؛ وما عاد في فم الناس وهم يعودون من المساجد أيام الجمع سوى قولتهم (أكلنا بهدلة)، ومثل هذه الدعوة، محاكاة السلف الصالح، التي يدعو إليها رجال الدين لا تخصّ العامة، وإنما تخصّ الحكام والسلاطين معاً، فهم في أحاديثهم، وإجاباتهم،

---

(1) زيدان، جرجي: التمدن الإسلامي، ج٣، م‌س، ص٢٠٢.

ومواعظهم في حضرة الملوك والسلاطين والأمراء لا همّ لهم سوى ذكر قصص السلف الصالح من أجل إتّباعهم، ومن أجل الاقتداء بهم في القول والسلوك بعدما صوروهم بأنهم ملائكة أو يكادون؛ ولا ينسى رجال الدين أن يقارنوا صنيع الملك أو السلطان بصنيع السلف الصالح في كثير من المواضع والمواقف لأن للصلاح سلسلة مثلما للفساد سلسلة.

وأمر آخر يودّ رجال الدين توكيده من خلال مدحهم لأهل الحكم والسلطان، وأهل السيف والثناء عليهم من جهة، ودعوة العامة إلى تقوى الله من جهةٍ ثانية، هو أن الظلم الذي يشكون منه لم يكن إلا بسبب اجتراء العامة على الأخلاق وقيم الدين، والدخول في حقول الحرام، فظلم الحكام والسلاطين لهم ليس سوى نتيجة لسلوكهم الذي يُغضب السماء، فالظلم من فعل أيديهم، وسوء الحظ الذي يلازمهم نتيجة لنيّاتهم السيئة، ولكلّ امرئ ما نوى، وحسب نياتكم ترزقون. فالنتائج الوخيمة، والبلايا، والجرائم، والسرقات، والنهب، ونكث العهود، واقتراف الموبقات، وجوز المحرمات.. والغدر، والقتل، كلّها تحدث عقاباً للناس على أفعالهم وانقطاعهم عن العبادة والصلة مع السماء، فلكلّ فعل جزاؤه، ولكل ذنب عقوبته، و(مثلما تكونوا يولى عليكم).

والحاكم/السلطان الذي يعي دور رجل الدين في بداية صعوده إلى العرش لا يقرّبهم منه وحسب، وإنما يذهب إليهم في زواياهم ومساجدهم، ويحضر دروس وعظهم، ويصلي خلفهم، ويجري الجريات عليهم، ويستجيب لطلباتهم بالسرعة القصوى كيما يصير الدعاة، رجال الدين، شعراء الحاكم في أيام الجَمْعِ، أيام الجمعة.. إذ لابدّ من أن أهل الدين سيحدثون الناس بما فعله الحاكم/السلطان، واستجابته لدعوات رجال الدين الصالحين الذين لا همّ لهم إلاّ نصرة الدين، وتعزيز أركان التقوى.. وهم بذلك سيجعلون المسافة بين الملك/الحاكم والعامة قريبة،

مسافتها لا تتعدّى قولة يقولها رجال الدين أمام الحاكم حتى تتوطد مداميك العدالة، وبهذا يلعب الاثنان الحاكم/السلطان من طرف، ورجال الدين من طرف آخر.. لعبة تبادلية، فكلاهما، بحديث أحدهما عن الآخر يعزّز موقعه، رجال الدين يعززون مكانة الحاكم في نفوس الرعية/العامة أولاً، ويعززون مكانتهم عند الرعية/العامة ثانياً، فالرسول الواصل إلى الحاكم/السلطان، ومن لا حاجب بينه وبينه، إنما يتمثل في رجال الدين، والحاكم/السلطان الذي استجاب لرغبات رجال الدين ومتطلباتهم على نحوٍ برقي من السرعة والتلبية.. يعزز دور رجال الدين في المجتمع، وبذلك يصير رجال الدين هم المسافة المحلومة لدى العامة الواجب قطعها وصولاً إلى الحاكم/السلطان، وجعل الأمنيات والأحلام حقائق تمشي على قدمين.

والحاكم ينظر إلى رجال الدين، والدعاة، والوعاظ، على اعتبار أنهم (المؤلفة قلوبهم) أي الذين يؤلفون القلوب ويجمعونها حول الحاكم/السلطان.. هؤلاء الذين كانت لهم جراية مالية لهذه المهمة وحسب، وكانوا آنذاك من أشراف قريش، أجراها النبي محمد، وأبو بكر الصديق.. وأوقفها عمر بن الخطاب لأنه رأى أنها جراية تعطى لهم (أي الأموال) لأن الإسلام كان ضعيفاً ومحتاجاً إلى تزكيتهم ودورهم ونصرتهم، أما وقد غدا الإسلام، في عهده (عهد عمر) قوياً فما عاد يحتاج إلى تأليف القلوب واستقطابها[1].

فرجال الدين يعملون دوماً، على تأليف القلوب واسترضائها لتكون في طاعة الحاكم/السلطان لأن ما يقوم به رجال الدين من صلاة ووعظ، وزكاة، وحج، وصوم هو عملهم المرفوع إلى الآخرة، أما عملهم الدنيوي المرفوع إلى الحاكم، فهو تأليف القلوب واسترضائها كيما يألفهم قلب

---

(١) انظر: أمين، أحمد: فجر الإسلام، م.س.

الحاكم/السلطان ويرضى عنهم، لهذا ليس غريباً أن يقول رجال الدين للحاكم قولة الوزير نظام الدين، بأنهم يجمعون (جيوش الليل)، فيملأون بهم المساجد من أجل أن يدعوا للحاكم وينصروه حتى في منامه؛ فهؤلاء هم حراس السماء، وهم قارعو أبوابها بدعاويهم كيما يُنصر الحاكم، وكيما يُغلِب، وكيما يرضى عن رعيته، فهو وليّ الأمر الذي سيقف يوم القيامة أمام الخالق ويتشفع لرعيته، شأنه في ذلك شأن من يقتدي برسول الله محمد الذي سيشفع لأمته وقد رأى كثرة ذنوبها.

وقد عرف الحكام كيف يحيطون أنفسهم برجال الدين على اختلاف مهامهم، كدعاة، وقضاة، ورجال إفتاء، وحسبة، ومدرسين، ومتصوفة، وعلماء، لأن رجال الدين مؤثرين في صورتهم، وأقوالهم، ومؤثرين في حضورهم وغيابهم، فهم أهل الدين الذين يعرفون أبوابه ومخارجه، ويعرفون الناس والطبقات.. فأهل القصور، مثلاً، يشربون الخمور، ويخالطون النساء، والغلمان.. وحين يعود هؤلاء من سكرتهم إلى فكرتهم فإنهم يطالبون رجال الدين بالإفتاء، وتحليل ما حُرّم، والاستتابة على أيديهم، وطلب المغفرة، كأن يحلّلون أنواعاً من المشروبات، مثل النبيذ، فهو عند السلاطين ليس سوى عصير عنب، وقد كان بعض فقهاء المذهب الحنفي، وحتى القرن السادس عشر، يعدّون النبيذ عصير عنب، وهو ليس محرّماً وإن أسكر، في حين أن المذهب المالكي حرّم كلّ مشروب يسبب السكر[1]. وتحليل عودة الزوجة الطالق لمطلقها من دون تطبيق الشرع في زواجها من رجل آخر غريب، كأن يفتي رجل الدين بأن البحر ذكر، ومجرد نزول المرأة عارية إلى

---

(١) ومثال ذلك تحريم شرب الخمر، حيث ورد نص في ذلك، والعلّة هي الإسكار، فكل شراب فيه هذه العلة، يكون حكمه التحريم، قياساً على الخمر.

البحر ليلاً فهو يعني الزواج من ذكر آخر[١]، أو أن يزوجها رجل الدين بأحد عبيد السلطان شريطة ألاّ يقاربها في سواد الليلة التي يقضيها معها، فقد حدث أن طلّق هارون الرشيد زوجته زبيدة في ساعة غضب، فكان أن زوّجها القاضي بأحد عبيد الخليفة مشترطاً على العبد ألا يقاربها، أو يسألها، أو يتكلم معها، فكيف إن جامعها، فأطاع العبد لكنه حين عقد عقدة النكاح عليها رفض أن يطلقها، وأراد من الزوجة، وهي طليقة أمير المؤمنين، والخليفة، والحاكم، وصاحب الحول والطول.. أن تؤدي طاعتها لزوجها الجديد، ولم يقتنع العبد بأن يطلقها إلا بعد أن استرضوه، بعد ترغيب وترهيب[٢].

ورجال الدين، فقهاء، قضاة، دعاة.. هم من يقررون خروج بعض الناس على الدين، وهم الذين يوغرون الحكام عليهم تحت ذريعة أنهم «هدّامون»، غايتهم هدم أركان الإسلام، وغالباً ما كان الحكام يستجيبون لآراء هؤلاء القضاة والفقهاء، فيساعدونهم على تنفيذ ما أفتوا به دون أن يبيّن أيٌّ من الطرفين أنه تشاور مع الآخر في هذا القرار، وهذا التنفيذ..، فمثلاً تهم الزندقة التي رُمي بها الكثير من أهل التصوّف، وأصحاب الاجتهاد، لم تأتِ من فراغ، أي أنها لم تأتِ من رؤوس رجال الدين وحدهم، وإنما أتت عادة بالتشاور بين أهل (السلطة) وأهل (الدين)، فمقتل الحلاج مثلاً لم يكن بقرار متفرد من الفقهاء وحدهم، أو من الحاكم وحده، وإنما كان ضمن معادلة فحواها، توجيه رجال (السلطة) إلى رجال (الدين) لبيان التهمة من أجل الوصول إلى النتيجة (القتل)، ومقتل السهروردي في مدينة حلب، كان بعد مناظرة منظورة

---

(١) خليل، خليل أحمد: سوسيولوجيا الجمهور السياسي الديني في الشرق الأوسط المعاصر، م.س.

(٢) غارديه، لويس: أثر الإسلام في العقلية العربية، ترجمة خليل أحمد خليل، م.س، ص١١٤.

من قبل الناس بين فقهاء حلب والسهروردي، وكانت الغلبة للسهروردي، ومع ذلك زجّ به في السجن، ثمّ قتل في سجنه، والتهمة الزندقة.

وسبب هذه العلاقة الوطيدة بين أهل (الحكم) وأهل (الدين) يعود إلى تحاور البنيتين الأبويتين (السياسية) و(الدينية) وتجاورهما، فالحاكم هو الذي يوظف الفقيه، والمفتي، والداعية، ورجل الدين، والواعظ، والمحتسب لحاجته إليه، وما على الموظف إلا القيام بواجبه تجاه سيّده (الحاكم) الذي عيّنه، فمعادلة طلب الوظيفة (من قبل رجل الدين) والقبول (من قبل الحاكم) تؤدي إلى الاستجابة التبادلية، فالحاكم يستجيب لطلبات أهل (الدين)، وأهل الدين يستجيبون لطلبات أهل (الحكم).

أما موضوعة، عدم استقلالية الأحكام في البنية الأبوية لرجال الدين، فلا تعود في سببيتها إلى (الحاكم) وحده، وإنما تعود إلى دخول مسببات أخرى، ومنها: استمالة القاضي، والفقيه، والداعية، والمحتسب.. بما يرضى به.. كرشوة، أو وظيفة أو مكان، أو تلبية رغبة، أو نقص في التأهيل للحكم. أضف إلى ذلك علّة مرضية ظهرت ونمت واتسعت حالات تمظهرها في البنية الأبوية لرجال الدين، وهي التي تمثلت بـ شراء المنصب الديني.. كالداعية، أو القاضي، أو قاضي القضاة، أو الفقيه، أو المدرّس، أو الخطيب.. بعدما كان ينفر من هذه المناصب أهل العلم الأجلاء المشهود لهم بالكفاءة والمقدرة، فمثلاً أبو حنيفة[1] (القرن

---

(١) أبو حنيفة النعمان: النعمان بن ثابت بن النعمان بن زوطي المولود سنة (٨٠ هـ ٦٩٩ م). ولد في الكوفة وكانت آنذاك حاضرة من حواضر العلم، تموج بحلقات الفقه والحديث والقراءات واللغة والعلوم، وتمتلئ مساجدها بشيوخ العلم وأئمته، وفي هذه المدينة قضى أبو حنيفة معظم حياته متعلماً وعالماً، وتردّد في صباه الباكر بعد أن حفظ القرآن على هذه الحلقات، لكنه كان منصرفاً إلى مهنة التجارة مع أبيه، فلما رآه عامر الشعبي الفقيه الكبير ولمح ما فيه من مخايل الذكاء ورجاحة العقل أوصاه

الميلادي التاسع) رفض وظيفة القاضي لأنها لا تتناسب وما ينشده من كمال الأخلاق.

وقد أوقف الإمام الغزالي حديثاً مهماً حول انحرافات الفقهاء والقضاة وانحداراتهم في كتابيه **إحياء علوم الدين والمنقذ من الضلال** فعدّد العيوب، والتهم، والانحرافات، والانحدارات التي اقترفها (أهل الدين)، وقد زاغوا عن الحق لأسبابٍ عديدة وكثيرة، وذات علاقة مباشرة، على الأغلب، بأهل النفوذ (الحكام).. «فهذا واحد من المشاهير لا يؤدي الصلاة، وهذا آخر يشرب الخمرة، وذاك يأكل أموال الأوقاف أو مال اليتامى، وذاك يختلس بيت المال ولا يمنع نفسه من المحرّمات، وهذا آخر يتلقى الهدايا ليلوي أحكامه أو الشهادات»[1] وهؤلاء جميعاً، أو في معظمهم أهل دين لأنهم يتولون مقامات ووظائف دينية، ومع ذلك يأخذون المال منها حراماً.

وقد اتخذ الحكام/السلاطين مواقف قاسية من بعض رجال الدين (المتصوفة) الذين كانوا يودّون تكوين فرق دينية، أو جماعات دينية، لها اجتماعاتها، واحتشاداتها، وآراؤها، ومشاركاتها في الاجتهاد والنقاش والحوار داخل المساجد، والمدارس الدينية، والزوايا، والتكايا، والأمكنة العامة، فهذه الفرق والجماعات.. التي راحت تتضخم كمياً،

بمجالسة العلماء والنظر في العلم، فاستجاب لرغبته وانصرف بهمته إلى حلقات الدرس وما أكثرها في الكوفة، فروى الحديث ودرس اللغة والأدب، واتجه إلى دراسة علم الكلام حتى برع فيه براعة عظيمة مكّنته من مجادلة أصحاب الفرق المختلفة ومحاجّاتهم في بعض مسائل العقيدة، ثم انصرف إلى الفقه ولزم حماد بن أبي سليمان، وطالت ملازمته له حتى بلغت ثمانية عشر عاماً. تتلمذ أبو حنيفة على يد حماد بن أبي سليمان والإمام جعفر الصادق. وتوفي أبو حنيفة في بغداد (١٥٠هـ-٧٦٧م) ويقع قبره في مدينة بغداد بمنطقة الأعظمية في مقبرة الخيزران على الجانب الشرقي من نهر دجلة.

(١) انظر: الغزالي، أبو حامد: المنقذ من الضلال، طبعة الأونيسكو، بيروت، ١٩٥٩.

وتتخذ لها رأساً تمشي وراءه وتقول قولته، أخافت الحاكم ليس بسبب أفكارها وآرائها، وإنما بسبب تجمعاتها وخلق قوى جماعية ذات تأثير في الناس، وبسبب تعدّدها داخل البنية الدينية من حيث استهدافاتها الموجهة إلى فتح باب الاجتهاد إلى أقصى مدى ممكن، وبسبب فوضوية الانتماء إليها، فكلّ متمرد، وجائع، وحائر في الحياة أراد الدخول إليها باعتباره من (العطشى إلى الله)، فهذه الفرق أوجدت حراكاً داخل البنية الدينية، فما عاد (الأب) الديني بقادر على السيطرة عليها أو ضبط حراكها، وهذا ما أخاف الحاكم في المجتمع الحضري الإسلامي، هذا من جهة، ومن جهة أخرى قام الدعاة، وأهل الدين، وخصوصاً أصحاب الاتجاهات الدينية الفكرية التي تأخذ بالبرهان على الظواهر، كالمعتزلة، بالوقوف بوجه هذه الفرق لأن ما تدّعيه ليس تديناً، وإنما هو أقرب إلى الكذب والدجل، فمقولة (الاتحاد بالله) أو البرهان عليه، فالادعاء بـ (الاتحاد بالله) قولاً ومناداة يظل باطلاً وكذباً ودجلاً ما لم يؤيّده البرهان، وأهل التصوف كانوا غير قادرين على البرهان، أمر آخر هو أن المتصوفة أرادوا فعل أيّ شيء يرونه صالحاً تحت يافطة أنهم (الأعرف بالله) وأنهم على (اتحادٍ بالله) دون أن يقدموا أيّ برهان أو دليل على هذه المعرفة أو الاتحاد، لذلك تجد (أهل الدين) يعدّونهم في عداد الهادمين لأركان الدين، والاجتراء على نواميسه ومبادئه من جهة، والتطاول على الذات الإلهية من جهةٍ ثانية، فما معنى (الحق أنا، وأنا الحق) من دون تأييد أو برهان.

لقد اجتمع خوفا (البنية السياسية) و(البنية الدينية) من التشققات التي قد تصيب بنية المجتمع نتيجة هذه الاستزادة الكمية في عدد أهل الفرق المتصوفة، وقد كثر فيها الأدعياء والدجالون من جهة، وكثرة الاجتراء على مبادئ الدين والذات الإلهية من جهةٍ ثانية، لذلك أنتج هذا

الخوف تحالفاً (سياسياً/دينياً) من أجل شلّ حركة التصوف ووقف امتداداتها داخل المجتمع الحضري العربي، خصوصاً وقد رأى الطرفان (الحكام، ورجال الدين) أن البيئة الرئيسة لهذه الحلقات والفرق إنما هي البيئة الفارسية، والبيئة البيزنطية (الروم) على نحوٍ ما، لذلك نبت التخوّف منها من منبعين، **الأول**: سياسي، **والثاني**: ديني، وكان الوقوف بوجهها حازماً وشديداً وعدّ مروجو أفكارها زنادقة[1].

وللتوضيح أكثر، يمكن القول إن خوف (السياسي/الحاكم) ورجل الدين (السلطة الدينية) من هذه الفرق واجتماعاتها إنما يعود بالدرجة الأولى ليس لقدرة أفكارها على التأثير وصرف الناس عن الدين أو الشكّ في بعض جوانبه وأفكاره وحسب، وإنما بسبب قدرة رؤساء هذه الفرق على تحريك طلابهم (مريديهم) في الشارع العام ضدّ (السياسي) وفي المدارس والمساجد والزوايا ضدّ (رجال الدين)؛ لهذا كان تحالف (السياسي/الحاكم) مع (رجال الدين) قوياً ومنتجاً في شلّ هذه الحركات والفرق وتكفيرها، واتهامها بالزندقة.

وتحالفات رجال الدين لم تكن تحالفات مقتصرة على الحاكم/السلطان (السياسي) وإنما هي تحالفات امتدت إلى جميع أصحاب التأثير والرأي في المجتمع، فتحالفات رجال الدين كبنية متحركة، وذات دور هام في المجتمع كانت مع البنية الاقتصادية التي يشكّلها التجار، وملاكو الأراضي، وأصحاب الحوانيت، وتجار الأسواق، والحرفيون، ورؤساء الصنائع والمهن.. فالتجار يذهبون إلى رجال الدين تقرّباً وطلباً للمباركة، ونسلاً للأجوبة عن أسئلة تهمهم (إفتاء) أو حملاً للطلبات إلى أهل السلطة، أو تسهيل أعمالهم، وحل مشكلاتهم (القضاء)، أو تعزيزاً لمقولة (التاجر الشريف) وذلك تجسيداً للظهور معاً

---

(١) غارديه، لويس: أثر الإسلام في العقلية العربية، ترجمة خليل أحمد خليل، م.س.

في صورة واحدة أمام الناس، فالصورة المشتركة الجامعة للتجار ورجال الدين توحي بأن رجال الدين لا يماشون إلاّ الشرفاء من التجار.

والطلب الأهم لأهل الغنى (التجار) عند أهل الدين يتمثل في ألا تنهب متاجرهم، وحوانيتهم، ومصانعهم، وأسواقهم القريبة من المساجد إذا ما خرج المصلون في تظاهرات أو ثورات، أي أن يتحيدوا تجارة التجار ورزقهم، وأن يراعوا حرمة الجيرة مع المساجد، هذا في أيام الشدة، أما في أيام الرخاء فأهم ما يطلبه أهل الغنى (التجار) من أهل الدين يتمثل في ألا يكون المحتسب ورجاله (العرفاء أو الأمناء) يد انتقام لأهل التجارة والصنائع والمهن في حياتهم المعاشية، ورجال الدين يتحالفون مع التجار ويتقربون إليهم من أجل لفت انتباههم إلى أمور الناس وأحوال معيشتهم، وأخذ شيء من أموالهم من أجل بناء المساجد، والمدارس، والزوايا، والمقامات الدينية، وإنشاء المدارس الخيرية، وكفالة الأيتام، ورعاية الفقراء، وتطبيب المرضى غير القادرين على الإنفاق لضيق ذات اليد؛ أي أن رجال الدين يحبون أن يعطوا الآخرين (المحتاجين) بسلتهم هم بعدما ملأها التجار.

وكذلك توجد تحالفات لرجال الدين مع قادة الجند، فهم يتقربون إليهم لنفوذهم، وسطوتهم في المجتمع، وللأدوار التي يلعبونها في التلبية المباشرة لطلبات رجال الدين، من حيث اقتطاع الأراضي، والبناء عليها، وحماية الأوقاف وصيانتها، وفكّ أسر المأسورين والسجناء، وأخذهم على عاتقهم (كفالتهم)، وقادة الجند (الجيش، الشرطة، الأمن) يسعون إلى رجال الدين طلباً للمباركة، والإفتاء، والقضاء، وضبط (المؤمنين) ولجمهم، أو قل تخديرهم، وصرفهم عن الدنيا (الزائلة) والاهتمام بالآخرة (الباقية)، فهم يصطحبونهم في رحلاتهم العسكرية في أثناء الحرب، ويصطحبونهم معهم في حل المشكلات الداهمة للمجتمع، في

أثناء السلم (كالثورات، والانقلابات، والاضطرابات، والنزاعات، والإضرابات، والحروب القبلية، والفتن،.. الخ)، وهم الذين يطلبون منهم تهدئة المجتمع من خلال خطب الجمعة، ودروس الدين، وحثّ الناس على العقلانية، وتأييد الحاكم ضد التهديدين: الداخلي، والخارجي.

ولا يخفى أن رجال الدين، وعبر تحالفاتهم مع الحاكم/السلطان، وقادة الجند (أهل النفوذ المباشر)، وأهل الغنى (التجار) قد متّنوا البنية الدينية عن طريقين، **الأولى**: بناء المدارس، والمساجد، والزوايا، والكليات والمعاهد الدينية في جميع الأمكنة، وخصوصاً المدن، والبلدات التي ما عادت قرى صغيرة، **والثانية**: ملء هذه الأبنية بالطلاب الدارسين الذين سيكونون في المستقبل حماة أمرين اثنين، **الأول**: الدين، **والثاني**: رجال الدين. فالمدارس الدينية، وطلاب الدين هم مفاعيل قوة البنية الأبوية الدينية وهي تدير تحالفاتها مع البنى الأبوية الأخرى (السياسية، والعسكرية، والاقتصادية، والفكرية..)، هذا ناهيك عن القوة الأساسية التي يتسلّح بها رجال الدين، ونعني بها الكتب الدينية والشرائع (المنهاج)[1]، لهذا فإن سلطة القوة التي تلجأ إليها البنية الأبوية السياسية هي [الجند وقوى الأمن]، في حين أن سلطة القوة التي تلجأ إليها البنية الأبوية الاقتصادية تتمثل في المال والاحتكار، فهما [جيش الاقتصاديين]، وسلطة القوة التي تلجأ إليها البنية الأبوية الدينية تتمثل في الشرائع والمدارس الدينية وطلاب الدين والمريدين.. فهؤلاء يشكّلون [جيش رجال الدين]، وقد أثبتت هذه الجيوش الثلاثة أنها من دون تحالفات قوية، تظلّ عاجزة عن تخديم نفسها وتخديم المجتمع في آنٍ معاً، فمثلاً في زمن الثورات الحديثة، والانقلابات التي عرفتها دولة الاستقلال، كان لرجل الدين دور أساسي في تثبيت قرارات أهل

---

(١) انظر: الغزالي، أبو حامد: المنقذ من الضلال، م.س.

السياسة (السلطة المدنية)، و(أهل الجيش) السلطة العسكرية.. خصوصاً القرارات التي طالت أملاك الطبقة الغنية (المعامل، المؤسسات، الشركات، الامتيازات) من تأميم ومصادرة، فقد خالف رجال الدين الشرع الإسلامي ووافقوا السلطة الجديدة (مدنية أو عسكرية) على قرارات المصادرة والتأميم، وذلك لدواعي الثورة وطلباً لتثبيت أركانها، علماً بأن الشرع الإسلامي لا يخوّل مصادرة (أو تأميم) أملاك الآخرين إلاّ إذا كانت مضرّة بمصلحة الناس، مصلحة الجماعة، وحتى إن وجدت مثل هذه المضرة فلا تأتي بقرار تعسفي يطبق خلال ساعة، وإنما يتمّ وفق الأصول القضائية، والأدلة والبيانات؛ ولكن رجال الدين اعتمدوا قاعدة فقهية «الضرورات تبيح المحظورات»، وقاعدة أخرى، أو مبدأ آخر هو (جلب النفع ودفع الضرر) وذلك طلباً للمصلحة العامة للأمة التي لا تريد الدخول في التفاصيل.

وأظن أنه لابدَّ من التفريق بين رجال الدين والدين، فليس كلّ مسلك أو سلوكية لرجل الدين تعني الدين أو تمثله، وليس الدين مظلة حاجبة لرجال الدين عن المساءلة، صحيح أن لرجال الدين مكانة اعتبارية كبيرة في الحياة الاجتماعية عامة، ولكن الصحيح أيضاً أن كلّ سلوكية غير حميدة تسيء للدين، لأن رجل الدين يتصرف باسم الدين، لأنه يمشي في ظلال السلطة الدينية، هذا من جهة، ومن جهةٍ أخرى فقد قرَّ في أذهان العامة أن لرجل الدين وجهين، **الأول**: ظاهر، **والثاني**: مستتر، لهذا تقول العامة (من برا هلا هلا ومن جوا يعلم الله)، وذلك بسبب الفارق الكبير بين حياة رجل الدين قبل أن يصبح رجل دين، وحياته بعد أن صار رجل دين، فهو من حيث الأملاك والغنى يماثل أهل التجارة، وأهل الحكم، وقادة الجند. وهو يماثلهم أيضاً في حرصه على تمتين البنية الأبوية لأهل الدين وتحصينها وجعلها عصيّة على الكسر

والمغالبة، بحيث تدور كلّ بنية أبوية في مدارها الخاص بها، والرابط بينها جميعاً يتمثل في التحالفات.

ولعلَّ الخزان الأساسي الذي لجأ إليه رجل الدين لتمتين سلطته، وتقوية جناحه، وسلطته، وتوطيد مكانته في المجتمع.. يتمثل في المدارس الدينية، فهذه المدارس تستقطب جيوشاً من (المريدين) والمتدينين، خصوصاً في أوقات الهزيمة والانحطاط والتخلف التي عاشتها وتعيشها البلاد العربية، بحيث صار الدين هو الملجأ، وهو الطريق المؤدي إلى استعادة الحضارة الإسلامية التي كانت، وتقريب (المثال الصالح) من الصورة الواقعية كيما يتوطد سلطان القيم في المجتمع، وبذلك أخذ رجال الدين المجتمع إلى الماضي، وجعلوا حياة الناس تدور في الماضي طلباً للاقتداء، والمثال، والقدوة الصالحة، وقد تجسّد هذا الأمر من خلال المدارس الدينية على اختلاف أنواعها وأشكالها والمناهج التي تدرسها.. لأنها جميعاً متفقة على الأمور الآتية: وحدانية الله، ورسالة النبي محمد، والقيمة الإلهية للنص القرآني، وبعث الأجساد يوم القيامة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وطاعة أولي الأمر، وقد تزايد دور هذه المدارس الدينية، ومنها الطرق الصوفية، بعدما قرَّ في أذهان الناس بأن الحياة الدنيا (شر) و(امتحان) و(أشراك وأفخاخ) وأنها دار الباحثين عن (الملذات) وطالبي (الشهوات) و(الرغبات)، وعلى الناس أن يجعلوها دار عمل، وكي تصير داراً للعمل لابدَّ من معرفة الله، ورسالة نبيه، والتخلق بأخلاق السلف الصالح بوصفهم المثال والأنموذج.. وبالعمل يتمّ العبور إلى الدار الآخرة، دار النعيم، الجنة الموعودة. وعدم الاهتمام بالحياة الدنيا من حيث تطويرها، والاجتهاد فيها على الرزق، وتثمير المال، والأرض، والعلوم، والبناء.. كلّها من المجاهدات الدنيوية التي لا طائل من ورائها، والتعلق بالدنيا مرض، وجهل، فالمؤمن الخيّر هو الذي يستعجل في إنهاء

حياته الدنيا (الصغرى) الزائلة طلباً للآخرة (الكبرى) الدائمة، أي مغادرة دنيا (الحرمان) وصولاً إلى آخرة النعيم والأطايب..

بسبب من هذه العقلية، والانشداد إلى المدارس الدينية، والطرق الصوفية، لقناعة الناس أن فيها التدبير: التدبير الدنيوي: الانصراف عن الحياة ومغرياتها وملذاتها ومجاهداتها النفعية، والتدبير الآخروي: القبول على ما في الآخرة من أطايب وجوائز.. أقول بسبب هذا الانشداد، وهذه القناعة صارت العلاقة بين (الشيخ) و(المريد) قوية جداً، ومتينة لأن الاثنين معاً، الشيخ والمريد يعملان في اتجاه واحد تجسيد سلطة الشيخ ومكانته لأنه يجسّد مكانة الدين وهيبته في الحياة، وتجسيد طاعة (المريد) للشيخ لأن هذه الطاعة هي طاعة للرسالة التي يحملها الشيخ، وهي طاعة وراثية، فالمريد اليوم سيصير شيخاً في الغد، ويحوز على طاعة مريديه، فالطاعة والمكانة في دوران متوارث بين الأيدي فمن هو مريد اليوم هو شيخ غداً، وأما شيخ اليوم فهو ولي صالح غداً، تقام له المقامات وتضرب له القبب وتؤدّى له الزيارات، ومنه تؤخذ التبريكات..

لهذا فإن المريدين يتقبلون كلّ تشدد، وكل قسوة وسطوة، وغلظة يبديها شيوخهم، لأنهم سيقومون بمثل ما يقومون به في الأيام الآتية عندما يصبحون شيوخاً، وهم يبررون غايات هذا التشدّد، فهو ليس من أجل منفعة مالية، أو دنيوية، وإنما هو من أجل منفعة آخروية، فهم يتشدّدون عليهم من أجل الحفظ، والترديد، والاستماع، والطاعة لكتاب الله، ورسالة نبيّه، وما قاله السلف الصالح؛ وقد وجد المريدون، طلاب الدين، في المدارس الدينية، والطرق الصوفية، حمايةً اجتماعيةً وسياسية واقتصادية أيضاً، فهم ومهما تبدلت الدنيا، والحيوات الاجتماعية، والثقافية، والاقتصادية، والسياسية، والعسكرية.. يظلّون أصحاب هيبة ومكانة لأنهم يتعاملون مع الثوابت، والقيم، والدعوة، فهم أهل «الأمر

بالمعروف، والنهي عن المنكر» وهذه الدعوة باقية ما بقيت الحياة، وقد وعوا أن السياسي، والاقتصادي، والعسكري بحاجة إليهم فهم (قادة مجتمع) ولديهم جنود تحتشد بهم المدارس، وجنودهم أهل طاعة وأهل تنفيذ أيضاً؛ وقد قرَّ في أذهان هؤلاء المريدين، بعد التلقين الدائم والتدريس المتكرر من شيوخهم، أن الحياة الدنيا دار شقاء، وبؤس، وعذاب، وامتحان.. وحين لا تغدو كذلك فإنها لا توصل إلى الآخرة التي هي دار النعيم والهناءة، والسعادة، والملذات، والجائزة.. لذلك فإن عليهم أن يخشوشنوا، أي أن يدَعوا الحاضر، وان يلتفتوا إلى الماضي، فكلّ ما هو خير، ومثال، وأنموذج.. رابخ في ذلك الزمن البهي، زمن الرسول وصحابته، وكلّ ما عدا ذلك فهو انزياح عن المثال والأنموذج، وابتعاد عن عمود القيم، وبذلك صارت حياة المريد ماضياً، أما راهنه فهو (انزياح) ومستقبله مجسّد في (الآخرة)؛ والتعلق بالذات والسعي إلى إكرامها وتخديمها جسداً وروحاً في الدنيا إنما هو إضاعة وقت، وانقطاع عن الوصل مع الذات الإلهية، وقطع للطريق الموصلة إلى الآخرة، فحبّ الذات وإسعادها في الدنيا مضرّة ما بعدها مضرة، فالاطمئنان للحياة كمن يطمئن إلى ثعبان مخبأ في ثيابه، فماديات الدنيا وملذاتها معوّقات للحاق بالآخرة دار البقاء ودار الجائزة، ومن يعش ماديات الدنيا وملذاتها، فقد أخذ جائزة الدنيا، وحكم على نفسه بالحرمان من جائزة الآخرة وفي ذلك خسران كبير.. لكلّ هذا ضعف المريد أمام الشيخ، وخضع لكلّ أشكال التلقين، والتحفيظ، والاستجابة، والطاعة، والخضوع، تمثلاً للمقولة الرائجة «كن بين يديّ شيخك مثل الجثة بين يدي غاسل الموتى»، فسلطة الشيخ على المريد، سلطة أبوية مطلقة، سلطة روحية لا حدود لها، ولا نواظم، إنها أهم وأقوى وأعظم من سلطة الأب، فالأبوة الروحية هنا أكثر بياناً، وشدّاً، وارتباطاً من الأبوية الجسدية وروابطها الدموية.

وسلطة الشيخ سلطة عليا لا تقبل النقاش أو الجدل، فالشيخ هو العتبة الواصلة ما بين المريد وربّه، ما بين الجهل والمعرفة، ما بين العتمة والنور، وما بين حياة دنيا زائلة (امتحان) وآخرة دائمة (دار قرار/ ودار جائزة). فالظفر برضا الله وفضله يمرّان عبر الشيخ، وعلامات رضا الله وفضله إشارات يصدرها الشيخ مثلما يصدر ضياء الشمس إشارات لطلوع النهار. وخضوع المريد للشيخ وطاعته له.. مجسّدة عقلياً وروحياً، وهي بذلك تتوف تجسيد الأبوة ما بين الأب والابن أي الرابطة الدموية والرعاية الاجتماعية.. فما هو روحاني يجسّده العقل وحسب. فالشيخ يرعى المريد اجتماعياً حين يعبّد له طريقه بالهداية والوصايا والتعاليم ومعرفة الأحكام والشرائع، وإدراك حقيقة الله، ودور الرسل، ورجال الدين.. وصولاً إلى الرتبة الروحانية التي تقرّب المريد من خالقه وتجعله من أهل (العطش الروحي) لمعرفة الله، والاقتراب من سدرة المنتهى، ورؤية الأنوار المباركة، وفي ذلك غاية الغايات. لهذا فإن أبوة الشيخ حقيقة مستحقة، للتمجيد والمباركة والثناء، وطلب مباركته والقرب منه غاية المنال في الحياة الدنيا، فرضا الشيخ من رضا الله، ومباركته من مباركة الله، وكذلك فإن غضب الشيخ من غضب الله، ولعنه من لعن الله، وإزاحته للمريد أو طرده أو تحييده كارثة دنيوية، وجزاء مبكّر يناله المريد وهو في الدنيا الأولى. فالتسليم المطلق للشيخ غاية يسعى إليها المريد ويجسّدها كيما ينال الرضا، وبذلك يغدو المريد بلا حرية، بلا تفكير، بلا جدل، بلا حراك اجتماعي، أو فكري.. لأن مداره الحياتي يدور في مدار شيخه، فكلّ همّ المريد، في الدنيا، أن يوازي مدارُهُ مدارَ شيخه أو أن يتحدّ به ويتماهى فيه، إن حدث ذلك فقد ظفر بما ترجوه النفس وبما تتشهاه، وهنا يتبدى الانقياد السلبي، فالسلوك يصير سلوك اقتداء لا سلوك معرفة، والرأي الذي يصدره المريد يصير رأي تلقين وتحفيظ لا

رأي معرفة واجتهاد وتأويل، وبذلك تصير شخصية المريد نسخة مكررة عن شخصية شيخه، وهنا تغدو الطاعة العمياء، طاعة عمياء يقودها الشيخ وفق ما يريد، ووفق ما يسعى إليه من تحالفات.. هذا من جهة، ومن جهةٍ أخرى فإن هذه الطاعة العمياء تمنح البنية الأبوية الدينية صلادة وقوة إضافيتين كيما تصير عصيّة على الكسر أو الاختراق.

وكثيراً ما تعددت السلط بين الشيخ ومريديه، بسبب ضخامة المهام التي لعبتها المدارس الدينية، والطرق الصوفية في المجتمعات العربية، وبسبب قوة البنية الأبوية الدينية في المجتمع، فقد غدا الشيخ حاكماً، وقائداً للجند، وموجّهاً للاقتصاد، وعالماً للاجتماع، ومشرّعاً، بالإضافة إلى كونه رجل دين، حدث ذلك في العديد من المجتمعات العربية وفي أزمنة مختلفة.. نلحظ ذلك في الجزيرة العربية (الدعوة الوهابية)، وفي ليبيا (الدعوة السنوسية)، وفي المغرب (الأدارسة) والسودان وعُمان.. وبذلك غرقت البنية الدينية بحضور الماضي على حساب حضور الراهن، وتمّ القفز عن المستقبل الدنيوي نحو المستقبل الآخروي، وكأن الدنيا غير معنية بالعمران، والعلم، والصنائع، والتطور.

ولكي نبيّن أهمية البنية الأبوية الدينية في المجتمع وسطوتها في الحياة العربية، نشير إلى أن هذه البنية مؤلفة من حلقات دائرية قابلة دائماً للمضايفة والاتساع، تبدأ من حلقات بسيطة وصولاً إلى حلقات بالغة التعقيد في الأثر والنتيجة، فالبنية الأبوية الدينية تكاد تضمّ وتشمل جميع مناحي الحياة، وجميع شرائح المجتمع، فتأثيرها طاغٍ في المجتمع، ويمكن بيان دوائرها وحلقاتها من خلال الوقوف عند أبرز معطياتها:

١- الإفتاء:

ويشكّل الحلقة، أو الدائرة الأقوى في البنية الأبوية، ويجسّدها

المفتي، الشيخ الأكبر، آية الله العظمى، الولي، الفقيه، شيخ العقل (الكاهن في الديانة المسيحية أو البطرك، والحاخام في الديانة اليهودية)، فمن يقوم بدور الإفتاء ومهمته هو المرجع الديني، فهو من يحيي ويميت، وهو من يوقّع على الإعدام، أي من يخوّل الحاكم السياسي بتنفيذ الأمر برأي ديني أو حجة دينية، وهو الموجه الذي يضبط كلّ ما يقال في المساجد، والمدارس الدينية، وهو من يبارك المناهج والدروس والمحاضرات، وهو من يعزّز قوة البنية الأبوية الدينية في المجتمع عن طريق بناء المساجد والمدارس، وتوفير المنابر ووسائل الإعلام التي تدعو بما يدعو إليه، وهو الذي يرتّب مراتب علماء الدين والدعاة وحملة الفكر الديني، وهو الذي يولّي ويعيّن المفتين في الديار الإسلامية (الأقاليم، المدن، المحافظات..)، وهو الذي يرسل الدعاة، والمدرسين، والمحاضرين، والمبشرين، والهداة، والوعّاظ، وهو حلقة الوصل مع السياسيين، والتجار، والمفكرين، والعسكريين، وأهل الوجاهة في المجتمع، هو من يحلّل ويحرّم، وهو من يرضى ومن يسخط.. وهو من يقرّب ومن يبعد داخل البنية الأبوية الدينية، بهذه المهابة والمكانة تتبدّى صورة رجل الدين الأول، ولكنها تتراجع كثيراً وتتحدر حين نعلم أن البنية الأبوية السياسية، وعلى رأسها الحاكم، هي التي عيّنت هذا الرجل في مكانته، وهي التي جعلته موظفاً لديها يأتمر بأوامرها، فينفذ رغباتها، ويحلّل لها ما حرّمه الشرع، ويوافقها على ضلالها، ويسكت عن أغلاطها وأخطائها، ويتغاضى عن مظالمها وعدوانها، ويمشي في ركابها لتذليل الرقاب لها، وإخضاع العصاة لأمرها، وإن كانوا على حق، لهذا رأينا رجل الدين الأول يظهر دائماً في الصورة التي يظهر فيها الحاكم السياسي أو العسكري بحيث يكون شاغلاً لموقع اليمين في حين يكون قائد الجند أو التاجر في موقع اليسار، لأن الحاكم (سواء

أكان مدنياً أم عسكرياً) يثبت قدميه على الأرض بوساطة هاتين السلطتين: سلطة الدين، وسلطة المال، أما ظهره فمسنود بـ **سلطة الجند**. فقد قام رجل الدين الأول، وبحراسة من بنيته الأبوية الدينية واستناداً إليها بدور الشريك في الحكم مع السياسي عندما وافق على التحالف معه شريطة أن يقوم الحاكم بتطبيق القاعدة الأساسية (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)، ولكن حين تتوطد سلطة الحاكم، وسلطة الإفتاء معاً ليس مهماً أن تخترق هذه القاعدة، أو تتقلب حدودها، ولو عن طريق التغاضي، أو عدم الالتفات، أو السكوت، أو التخويف، أو التهديد، أو الترغيب، أو الترهيب..

للنظر إلى الأدوار الرئيسة التي لعبتها البنية الأبوية الدينية في تاريخ المجتمعات العربية، منذ انتهاء عصر الخلافة والعمل بنظام الملك الوراثي في العصور التالية (الأموي، العباسي، الأندلسي، الدويلات والممالك، العهد العثماني، مرحلة الانتداب الغربي، مرحلة دول الاستقلال..).. سنجدها جميعاً لم تغفل عن دور البنية الدينية، وأهميتها في حياة الناس، ومفاعيلها في تثبيت أركان الدولة بوصف رجال الدين الكبار هم ممثلو السماء في الأرض، وبوصف أن الهيمنة الدينية على الناس كونهم مريدين أتت أُكلها في أوقات عصيبة مرَّت بها المجتمعات، فما يَقْرُبَهُ رجال الدين يقربه الناس، وما يراه رجال الدين صواباً يؤمّن الناس عليه، لذلك نتساءل كم هو عدد الطغاة العرب الذين حكموا الناس باسم الدين، أو بمباركة من رجال الدين، وهل كانت تهديدات الحاكم، ورفع عقيرته بأنه سيجعل (الدم إلى الركب)، وأن (الأعناق قد أينعت)، وأنه (لصاحبها) إلا في المساجد، وفوق المنابر، أي بحضور رجال الدين، وهل ضربت الأمكنة المقدسة (البيت العتيق) الكعبة المشرفة من قبل السياسي والعسكري إلاّ بتخويل من رجال الدين، أو باجتراء على

سلطتهم أو بطيٍّ لها.. وما هو دور الدعاة رجال الدين الذين جاهروا بآرائهم المخالفة للسياسي أو العسكري الحاكم؟! ألم يكن مصيرهم النفي، والقتل، كما حدث لأبي ذر الغفاري على سبيل المثال، حيث إن صحابي لرسول الله يمتلك السلطة، هو معاوية بن أبي سفيان، ينفي صحابياً آخر لرسول الله هو (أبو ذر الغفاري) كيما يموت غريباً شريداً لأنه جاهر بانتقاد السياسي، وبيّن مثالبه وانحرافاته عن جوهر الدين.. وهل غيرُ رجال الدين من حلّل التوريث السياسي في المجتمعات العربية، وهم الذين دعوا إلى أخذ البيعتين الصغرى (السرانية) والكبرى (العلنية) في المساجد لأولياء العهد الذين سيصبحون حكاماً بعد رحيل آبائهم، وهل غير رجال الدين من حلّل اغتصاب السلطة من قبل العسكريين (الانقلابات) وتدمير الحياة المدنية، والمؤسسات التشريعية، وهل غيرُ رجال الدين من سمح بدس أنوف أهل السياسة في شؤون الإفتاء، والقضاء، ..؟!

إن قراءة ما فعله رجال الدين، خصوصاً الطبقة العليا من البنية الأبوية الدينية، وإن كان يأتي عبر المنهج الوصفي، تؤكد لنا عبر التحليل والمقارنة أن رجال الدين كانوا الحلفاء الرئيسيين لأهل السلطة (الحكام) لتثبيت أركانهم، كما كانوا الحلفاء الرئيسيين لأهل المال (التجار) لاستحواذهم على كلّ شيء، وتبرير أفعالهم وممارساتهم (القروض، العقود، المعاملات، الاحتكار، غلاء الأسعار، الغش، ..)، كما تبيّن لنا، ونحن نتتبع السيرورة التاريخية للمجتمعات العربية أن أدوارهم متشابهة، وأن الأغراض التي استجروا إليها من أجل تنفيذها كانت واحدة.. بحيث تبدو الاستثناءات التي قام بها نفرٌ منهم، على الرغم من أهميتها، مجرد علامات أمام طغيان التحالفات التي أجروها وعضدوها مع أهل الحكم.. فأهل الاجتهاد، في البنية الأبوية الدينية،

وعلى رأسهم أئمة المذاهب الإسلامية الأربعة، أدينوا، وأوذوا، وضربوا، ما عدا الإمام الشافعي، بسبب آرائهم، وقد حيّدوا وعزلوا، وحين انتهت حياتهم لم يكن ورثتهم على المستوى الذي كانوه هم لأن سطوة الحاكم ووسائل ترغيبه وترهيبه فعلت مفاعيلها فاستكان رجال الدين، وسكتوا عن أفعال الحاكم حيناً، وأيّدوها، على الرغم مما فيها من اجتراء على الشرع والدين، ودعوا إلى تأييدها عملاً بقاعدة (الضرورات تبيح المحظورات).. ومن أسف أن (الضرورات) تفبرك وتعدّ وتسوّغ وتبرّر وفق ما يفعله أهل صنعة الفخار.. فحين تكتمل صناعة الجرة، يضع (الفاخورجي) يدها في المكان الذي يراه مناسباً؛ فالضرورة عندئذٍ تصير ما يراه السياسي مناسباً، وما على رجل الدين إلا التبرير والمباركة، ودعوة المجتمع إلى القبول والتأييد والمباركة.. تحت يافطة (الضرورة). وقد كان الاستعمار العثماني، ومن بعده الاستعمار الغربي ومن ثمّ دولة الاستقلال جميعها تقوم على هذه الضرورة، فبرر رجال الدين للاحتلال العثماني وجوده فوق رقاب البشر أربعة قرون بسبب (ضرورة) الحفاظ على الدين الإسلامي، ووحدة الدين.. إذ ما المفزع والحاكم إسلامي؟! أما وأنه ينهب الخيرات، والغلال، ويقتل الناس، ويشرد الأبناء، ويتعدى على الحقوق، ويستبيح البيوت، ويغتصب النساء والغلمان، ويستولي على المواسم، ويسجن ويعتقل متى شاء.. فإن جزاء ذلك ليس في الدنيا، وإنما في الآخرة.. فللحاكم ربّ يجازيه. والاستعمار الغربي ضرورة، فهو يمتلك القوة و(العين لا تقاوم المخرز) وهذه هي مشيئة الله، وهذا قول لرجال الدين، ستجعل هذا المحتل الغاصب الظالم يخرج في الوقت الذي حدّدته السماء، واغتصاب العسكريين للسلطة امتحان إلهي، فإن نجحوا فهي إرادة الله، وإن أخفقوا فحسابهم على الله.

ودور الإفتاء في حياة الناس لم يقتصر على مثل هذه التحالفات مع

السياسيين أو العسكريين أو الاقتصاديين، وإنما طال كلّ وجوه الحياة، حتى إن الإفتاء، (الحلال والحرام)، أصاب أبسط القواعد والأنظمة الاجتماعية، ومنها ما يتعلق بالطعام، والشراب، واللباس، والزينة، والروائح، وقواعد الآداب العامة كالحديث، والضحك، والمشي، والجلوس، والتخاطب، والتحية، والتجهم والعبوس، والهرولة والإبطاء، وتنظيف الجسد، والأيدي، والأقدام، والأسنان، وقص الشعر، واللحى، والشوارب، وغطاء الرأس، والزواج، والعزوبية، والخطبة، والعنوسة، وتعدد الزوجات، والدخول بالقدم اليسرى أو اليمنى، وذكر اسم الله في الدخول أو الخروج، وفي أيّ الأماكن يحلّل هذا أو يحرم، القراءة والثقافة ما يؤخذ به وما يترك، السفر ودواعيه، سفر الليل وسفر النهار، الصبر والمصابرة، التوكل والتكلان، الغيب والقدرية، والزمن، والعمل خيره وشره، والحظوظ، والكرامات.. وبهذا نرى أن يد الإفتاء موجودة في كلّ مكان، وحاضرة في الليل والنهار مثلها مثل الهواء، فالإفتاء يجعل تصرف الناس، ومعيشتهم، ورغائبهم، وأزمانهم، وأعمالهم ذات مسحة دينية، ومرجعيتها الأساس هي البنية الأبوية الدينية، فما يوافقها يولّد الرضا والطمأنينة، وما يخالفها يولّد الحيرة والقلق؛ هذا هو خطاب البنية الأبوية الدينية الهابط على الناس من أعلى المرجعيات الدينية، وهو خطاب موجه للناس/العامة، أما الخاصة، الطبقة السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، والعسكرية، والدينية.. فلها خطاب آخر متونه وهوامشه تعمل على التأييد والثناء، والإباحة، والتبرير لأن (الضرورات تبيح المحظورات).

٢. القضاة:

فضّ المنازعات والخصومات بين الناس أمر علوق بالإنسان منذ أيام

النبي آدم وزوجته حواء، واشتباكهما في الرأي والقبول والرفض والبقاء والطرد والهبوط إلى الأرض، ومن ثمّ منازعة ابنيْ آدم قابيل وهابيل، الأول الزارع، والثاني الراعي، وطغيان الأول على الثاني وقتله، لذنب اقترفه، ومعرفة الأرض لأول دم بشري، ولأول قبر، ولأول ميت، ولأول حرمة، ولأول ظلم، ولأول فَقْد.. فالقضاء كان رفيقاً للإنسان في كلّ أفعاله وأعماله وأقواله وسلوكياته.. وقد تطور مع تطور الحياة، وعرف مكانة مجلية في عصور مختلفة، مثل عصر حمورابي، وعصر بركليس، وعصور الرسالات السماوية، ومنها الرسالة الإسلامية، حيث شغل القضاء منزلة عالية ومهمة في حياة الناس، حيث جلس له النبي محمد لفضّ منازعات وخصومات المختلفين، كما جلس له لبيان أمور الدين قبل وقوع المنازعات والخصومات، ومن بعده جلس له الخلفاء الراشدون، وفضوا منازعات الناس وخصوماتهم حفاظاً على كرامة الناس، وأهمية القيم، وحفاظاً على الشرائع.. وقد خوّل النبي محمد بعض صحابته للجلوس إلى الناس والقضاء بينهم[1] وفضّ منازعاتهم، وحين سألهم بماذا سيحكمون، قالوا له: بما نجده في كتاب الله، قال: وإن لم تجدوه في كتاب الله، قالوا: نجده في سنة رسول الله، قال: وإن لم تجدوه، قالوا: نجتهد ولا نألوا، فأجازهم. هذا ما حدث للصحابي معاذ بن جبل حين كلّفه النبي بالقضاء في بلاد اليمن، وهذا الاجتهاد سيصير باباً للقياس من أجل فض المنازعات والخصومات.

والخلفاء أجلسوا عدداً من صحابتهم الذين رأوا فيهم الحكمة من أجل القضاء بين الناس المتخاصمين لحلّ خلافاتهم، وسوف يتطور أمر القضاء إلى أن يصبح مستقلاً بديوان خاص يشغله قاضي القضاة

---

(١) أرسل النبي محمد عليّ بن أبي طالب إلى اليمن للقضاء بين المسلمين. كما أرسل معاذ بن جبل إلى اليمن أيضاً للغاية ذاتها.

والقضاة جميعهم يختارون من قبل الخليفة، وقد وجدنا في بعض محطات تاريخنا أن الكثيرين من العارفين بأمور الدين يتفلتون من مهمة القضاء بين الناس لثقلها وصعوبة النهوض بها إذا ما أريد للشرع أن يطبق حقيقةً.. وقد ازداد ثقل المهمة وازدادت صعوبتها حين غدا ديوان القضاء عرضةً لمداخلات أولي الأمر في السياسة، والجيش، ومن هم في حاشيتهما، وبات أهل القضاء يتراخون في تطبيق الشرائع والأحكام بعدما تعرّضوا لمحاولات عديدة من الترغيب والترهيب، فباتت الأحكام تصدر وفق هوى الحاكم ورغائبه، لا بل إن التدخلات ما عادت آتية من الحاكم وحده، وإنما راحت تأتي من وزراء الحاكم، وأمرائه، وحجّابه، وقادة جيشه، وزوجاته ومحظياته، ومن أهل المال، وأهل الجاه الاجتماعي، وزعماء القبائل، والولاة.. وكم يذكر التاريخ من قضاة لاقوا حتفهم بسبب عملهم في القضاء، وكم منهم من عُزل وحيّد، وكم منهم من هرب من عمل القضاء لأنه ما عاد يطيق ثقل المهمة..

وفي العصور المتقدمة للدول، صدرت التشريعات التي توصي باستقلال السلطة القضائية، وابتعادها عن أيّ تأثير أو هيمنة لأنها معنية بالعدل، والشرائع، والحقوق، والواجبات، فاستقلاليتها تعني حماية حقوق الإنسان، وكفالة حياته بعيداً عن الظلم، والعدوان، والحيف.. ولكن الأنظمة الشمولية، والحكومات الأليغارشية، سيطرت على كلّ شيء، ومحت حدود الاستقلالية، فصار القضاة موظفين توظفهم الحكومات، ويخضع توظيفهم للأمزجة والمحسوبيات، لذلك سعى القضاة إلى أولي الأمر توسطاً من أجل أن يعملوا في جهة دون جهة، أو مكان دون مكان، أو مصلحة قضائية دون أخرى، كما راحوا يطلبون الترقية والامتياز على أقرانهم.. الأمر الذي جعل يد الحاكم تلعب بهم وبقراراتهم وأحكامهم كيفما شاءت، وبذلك صارت استقلالية القضاء

في الكثير من الأنظمة الدكتاتورية، مدعاةً للسخرية بعدما صار القضاة موظفين لدى الحاكم يرجونه الرضا، بعدما كان الحاكم يرجوهم الرضا، وبعدما صارت الأمكنة التي يشغلونها تُباع وتشترى، وبعدما صار القضاء الظالم، أو قل القرارات الظالمة، لا تصيب إلا الضعفاء والعامة الذين لا حول لهم ولا طول؛ هذا ناهيك عن حالات الإماتة، إماتة القضايا، داخل المحاكم وعدم أخذ القرارات بها، وجعل الإمهال، والتريّث، والإرجاء علّة للانفضاض عن القضاء، وعدم اللجوء إليه، أو الاطمئنان إليه.

هذا الأمر أدّى إلى توصيف القضاء بأنه قضاء ملحق بالحاكم، وقضاء يتمّ بتوجيه الحاكم، وقضاء يعمل لصالح الحاكم، بقولة أخرى إن القضاء، كبنية أبوية صغرى، يلتحق اتباعياً بالبنية الأبوية الأكثر نفوذاً في المجال الديني أعني الإفتاء، وهو بذلك يعزّز دور رجال الإفتاء وأهميتهم في موازاة الحاكم خاصةً، كما يعزز قوة البنية الأبوية الدينية عامةً؛ علماً بأن الحاكم، وهو يعي دور القضاء وأهميته، قام هو بنفسه، وعن طريق وزارات العدل، باختيار الكوادر التي يريد إعدادها لتكون عاملة في سلك القضاء، من بين خريجي كليّات القانون، والشريعة، ويقوم هو بنفسه بإسقاط اسم كلّ من لا يراه مناسباً لهذه المهمة، أي من لا يراه مستجيباً في المستقبل لتنفيذ قراراته، وتعيين هؤلاء رسمياً لا يتمّ إلا بعد مرور فترة من الزمن على عملهم، فترة تسمى فترة اختبار.. خلال هذه الفترة يبدي القضاة الجدد من الطاعة والخضوع ما يجعل الحاكم مطمئناً لسيرورة طاعتهم وخضوعهم على الدوام. بمعنى آخر إن قبول القضاة بأن يكونوا موظفين من قبل الحاكم، وخاضعين لشروطه وتوجيهاته، يؤدي إلى قبول البنية الأبوية الدينية وخضوعها لمعطيات البنية الأبوية السياسية؛ كما يؤدي إلى عدم استقلالية قرارات القضاة، وعدم

استقلال السلطة القضائية إلاّ في الأمور بعيدة التأثير في السلطة السياسية، أي التي لا تؤثر، ولو خدشاً، في السلطة السياسية.

٣. الدعاة:

يشكّل عالم الدعاة، قوة مميّزة داخل البنية الدينية، فهم أكثر المتدينين نشاطاً وعملاً على نشر الأفكار الدينية، تعريفاً بالدين، وشرحاً لأفكاره، وتأويلاً لمعانيه، فهم أكثر المتدينين صلة بالمريدين، الطلاب الجدد سواء أكانت هذه الصلة صلةً رسمية (مدارس، جامعات) أم غير رسمية (معاهد خاصة، زوايا، مساجد، تكايا، مرابط)، فهم حملة المعرفة الدينية وأصحاب النظرات، والشروح، والأفكار، وهم ناقلو المعرفة الدينية إلى الأجيال الطالعة.. أو لنقل إنهم أصحاب التأثير الأميز في حياة الناس، خصوصاً حياة المريدين/الطلبة الباحثين عن المعرفة الدينية سواء من أجل معرفة الدين تعلماً من المدارس والمساجد والجامعات، أو من أجل اتخاذ المعرفة الدينية مهنةً بعد الحيازة على الشهادات المخوّلة لذلك.

والوعّاظ والدعاة على مراتب ومستويات، فمنهم من اكتفى بدور ناقل المعرفة الدينية، وتبسيطها، وشرح معانيها، والوقوف على أوليات علوم الدين وتلقينها للصغار وهم في صفوفهم المدرسية الأولى؛ ومنهم من اكتفى بالوعظ والدعوة داخل المساجد، عبر دروس دينية تشرح آيات القرآن الكريم، وتدرّس أحاديث السنة، وتبيّن المتون والهوامش، وتقف على الأسناد، والمعاني، وقصص الأنبياء. وتتدرّج مستويات ومراتب الوعاظ والدعاة إلى أن تصل إلى موضوعين مميّزين لهما دورهما الاجتماعي البارز، الموضوع **الأول**: أن يصبح الواعظ أو الداعية صاحب مشروع ديني، صُرف لطائفة بعينها، أو مذهب بعينه. **والثاني**: أن يصبح

صاحب مشروع اجتماعي، فكري، سياسي خارج الإطار السياسي الذي تحدّده سياسة الحاكم، وبذلك يصير الداعية صاحب موقف، ورأي جاذب للناس، لأنه يقدّم لهم خطاباً مغايراً للخطاب الذي يريده الحاكم، أو الذي يسعى إلى تجسيده ونشره بين الناس؛ وكلّما كان الداعية خطيباً مفوهاً، كلما كان حظه من اكتساب شعبية متزايدة أكثر، وعادةً ما تشبه شعبية الداعية أو الواعظ بشبوب النار التي تبدأ بهدوء، ورويّة، ثمّ تشبّ حتى تتطاول فتصير قوةً هائلة، وهكذا كان معظم الدعاة الذين عرفتهم المساجد، والزوايا، والحوزات، والتكايا، والمرابط.. الأمر الذي أقلق الحاكم على الدوام، فجعله يحدّ من نفوذ الواعظ والداعية عن طريق الترغيب والترهيب في الآن معاً، والنتيجة كانت في أغلب الأحيان، إما امتصاص قوة الداعية واستقطابه داخل المؤسسة الدينية الرسمية، أي تدجينه والتحاقه بالوظيفة الدينية المدفوعة الأجر شهرياً، أو فرض الإقامة الجبرية عليه، وعدم تخويله الحق في اللقاءات الجماهيرية، أو طرده ونفيه إلى البقعة الجغرافية التي يرغب بها، أو التي ترحب بمقدمه؛ وعادةً ما تشكّل مواسم الحجيج موسماً لنفي الدعاة والوعاظ، وعدم السماح لهم بالعود إلى بلدانهم، أي الخلاص منهم، ولكن في حالات أخرى يصير الدعاة أصحاب فرق دينية فكرية، كما حدث أيام العباسيين كالمعتزلة، فتدور حولها الأسئلة، كما يدور حولها المريدون، لمعرفة أغراضها وأهدافها ومآلاتها النهائية، وكما حدث في العصور التالية حيث شكّل الدعاة الوعاظ تشكيلات إسلامية جديدة، تجسّدت على شكل فرق، ومذاهب، بعدما لاقت لها أنصاراً ومؤيدين، وكما سيحدث في عصور تالية أخرى حيث شكل الدعاة أحزاباً دينية ذات دعاوي سياسية كحركة الإخوان المسلمين وغيرها من الحركات الدينية التي اتخذت أسلوباً اجتماعياً لخدمة الآخرين على

شكل مؤسسات خيرية معنية بأصحاب الحاجات الخاصة، والمرأة، والأيتام، أو خدمة الآخرين الذين سحقتهم الحياة لإنقاذهم من غائلة الفقر والعوز والمرض.

والسمات العامة الأكثر وضوحاً والتصاقاً بالدعاة والوعاظ تتجلى في أنهم يدفنون عقول الناشئة في الماضي، فكلّ المعارف والمعلومات التي يلقنونها هي ماضوية، وبذلك لا يعيش الناشئة حياتهم الراهنة، ولا يدركون معنى المستقبل إلا من خلال إنهم يعدّون أنفسهم ليكونوا حملة قيم تتناسب والمسلكية الدينية الموافقة للأحكام والشرائع. والسمة الأخرى تتبدى من خلال قسمتهم للمجتمع قسمين، قسم المظلومين، أي عامة الناس، وقسم الظلاّم، أي الحكام، وسبب الظلم الاجتماعي الذي تعيشه معظم الطبقات الاجتماعية لا يعود إلى ظلم الحكام، وإنما يعود، حسب رأي الدعاة، إلى غضب السماء المُنَزّل على الناس لأنهم تركوا الدين، وقواعد الشرع، والأحكام العامة، لا بل إن حجب السماء للمطر في الشتاء يعود إلى عدم إيمان الناس الإيمان الصحيح، وليس لأحوال مُناخية مسبّبة لهذا الحجب. وبسبب ضغط الدعاة والوعاظ على الناس ووصمهم بأنهم مقصرون بحق دينهم، يعمل الناس ليل نهار في الاستغفار والتوبة، بحيث تصير التوبة محور حياتهم[1].

وسمة أخرى تظهر أيضاً في سياق العلاقة الجامعة ما بين الوعاظ والدعاة والناس، تتمثل في أن الدعاة ينطلقون من المثالية والأنموذج على تجسيدهما، وأي نقصان يعني المخالفة، والناس في تصارع وحيرة وقلق فلا هم قادرون على تجسيد المثالية التزاماً بأحكام الدين وشرائعه، ولا هم قادرون على إدارة الظهر للشؤون الحياتية المتطلبة طعاماً، وملبساً، وتربية، وتعليماً، وحرية، وحقوقاً، فالحياة سالبة للجهد والقدرة،

---

(١) انظر: الوردي، علي: وعاظ السلاطين، دار كوفان، لندن، ١٩٩٥.

والمثالية المطلوبة ذات سقف عالٍ جداً لا يمكن الوصول إليه بسبب بسيط هو أن الدنيا تغيّرت، وأحوال الناس وأنماط معيشتهم تغيرت أيضاً، فغدت المسافة بين الواقع (الحياة العامة) والمثال (حياة النبي والصحابة) شاسعة، ولابدَّ من وجود مساحة مشتركة بين الدعاة والناس تأخذ بالاعتبار تطور المجتمع وتغيّر مفاعليه وتعدّدها، وعدم مواصلة تقريع الناس، والنعي عليهم بأنهم هم، وبسبب قلة إيمانهم، تتنزل عليهم الكوارث، وتلفّهم الخيبات والهزائم والأمراض، وتعترض دروبهم العقبات، ويعيشون معصية الأبناء وعقوقهم لهم، ويدعون فلا يستجاب لهم، ويمشون إلى غاياتهم فلا يصلون إليها..

إن تقريع الدعاة للناس ولومهم يؤدي إلى تحميلهم مسؤولية ما هم فيه من ظلم، وعدم الوصول إلى الحقوق، وإعفاء أهل الحكم من مسؤولية القيام بواجباتهم تجاه الناس، لقناعة الدعاة بأنه «مثلما تكونوا يولّى عليكم»، لذلك نرى الدعاة يركزّون على فطرية الحياة البشرية وقبولها على الشهوات والملذات والنزعات الأنانية.. وأنه لابدّ من لجم هذا كلّه عن طريق المعرفة الحقة للشرائع والأحكام، وبذلك يخرج الناس، وفق نظرة الدعاة، من الإطار الاجتماعي الذي يعيشون فيه، وتذوب معادلة المحكوم والحاكم، والمظلوم والظالم.. بحيث يصير الفقير هو الظالم لنفسه، والحاكم خارج معادلة الظلم، وبذلك ما من أحد يظلم أحداً، وما من أحد يحكم أحداً.. فالظلم في الطبقات الفقيرة المسحوقة هو الذي ينتج نفسه، ولا توجد قوى إنتاج خارجية تسهم في إنتاجه.. فالحاكم، في عرف الدعاة، مجتهد إن أخطأ فله أجر، وإن أصاب فله أجران، حتى وإن أخذ الرعية إلى مهاوي الردى، لأن العصمة لله وحده[1].

وتتجسّد المفارقة في طبيعة الوعظ في عمل الدعاة، حين نراهم

---

(١) انظر: الوردي، علي: وعاظ السلاطين، م.س.

لطفاء رحماء، أهل لين ورفق، وأهل انبساط وابتسام في أثناء وعظهم لأهل الحكم، ولأهل المال، ولأهل الجند، في حين يبدون أهل غلظة، وقسوة، وخشونة، وعبوس في أثناء وعظهم للعامة. ولعلّ مرد ذلك تبادلية الموقفين، فقد اعتاد الوعاظ والدعاة على القسوة مع العامة، فهم يأتون إلى (الميعاد) أي للقاء العامة لإلقاء الدروس بحكم العادة، وبحكم (الميعاد)، في حين تكون لقاءاتهم مع أهل الحكم، وأهل التجارة، وأهل الجند.. لقاءات معدّة من جهة أي لها احتياطاتها وضوابطها، ولكنها لقاءات مفاجئة أيضاً من جهةٍ ثانية، أي خاضعة لرغبات أهل النفوذ والمكانة وليس لرغبات الوعاظ والدعاة أنفسهم. لذلك فإن الدعاة والوعاظ لا يخرجون عن منطق البنية الأبوية الدينية من حيث التمايز بين العامة، والنخبة من جهة، ومن حيث محاورة البنى الأبوية الأخرى لا مغالبتها والسعي لكسرها من جهةٍ ثانية.

في ظني إن الدعاة والوعّاظ الذين يعرفون جيداً ما يفعله أهل الحكم إذا ما انتقدوا سلوكياتهم، ومواقفهم، وتقاعسهم عن نصرة الدين، والناس، والأوطان، أي يعرفون مصيرهم إذا ما تكلّموا على حقيقة ما يحدث، وما يقوم به أهل الحكم وما لا يقومون به، عزلاً، أو تحييداً، أو سجناً، أو نفياً، أو قتلاً، فإنهم، أي الوعّاظ، لا يجرؤون على جرّ الحديث إلى موضوعات مثل توريث الحكم ما إذا كان حقاً أو اغتصاباً، والاستبداد، والديكتاتورية، والظلم، والسجون، والفقر، والأمراض، والتعليم، والمال الحرام، والمحاسيب والأزلام، والتحالفات (الداخلية والخارجية)، وإن تحدّث الدعاة والوعاظ على هذه القضايا الكبرى فإنهم يستثنون أهل حكمهم، حكام بلادهم، من الانتقاد، يقولون كلّ الحكام يعملون على التوريث، والظلم، والجور، والاستبداد، وجمع المال الحرام، والغرق في الملذات، والتحالفات الداخلية

والخارجية.. إلاّ حكام بلادنا، فهم أهل ورع، وعدل، وحكمة، ومواقفهم رشيدة، ويتمتعون بذكاءٍ فطري.. هذا الاستثناء الذي نراه ونعيه ماثلاً في كلّ قطر من أقطار المجتمع العربي، هو نتاج تحالفات البنى الأبوية داخل كل مجتمع على حدة، وهو نتاج بنية الخوف من الحكام التي بنيت حجراً حجراً من القاعدة إلى القمة، فلا يصل من أهل الدين إلى رأس البنية الدينية إلا من هم أكثر خوفاً وخضوعاً للحكام، لا من هم الأكثر علماً ومعرفة وخشوعاً وزهداً بالحياة وبهارجها..

الأمر الذي يجعلنا نشخّص أن الفرد العربي يعيش بين ثقافتين دينيتين، ثقافة ماضوية يريد الدعاة والوعاظ استعادتها بوصفها مثالاً وأنموذجاً، وثقافة دينية راهنة أبرز ما فيها تبرئة الحاكم/ الظالم/ المستبد/ الطاغي/ الغاصب مما اقترفه ويقترفه لأن العصمة لله وحده، هذا من جهة، وترسيب اللوم، كلّ اللوم، على الناس ليس لأنهم لم يهبّوا بوجه حكامهم لأخذ حقوقهم أخذاً، وإنما لأنهم تركوا دينهم وتراخوا في العمل عليه عندما أوقفوا جهودهم وقوة أجسادهم وأرواحهم لحيازة المال، ومسابقة الحياة في جريانها، والركض في تلبية متطلباتها، من جهةٍ ثانية.

إن الدعاة والناس معاً، واقعون بين ثقافتين، ثقافة سلفية تعيد رواسم ما كان في القديم، تحت ذريعة الحفاظ على الجذور، والاقتداء بالآباء، فأيّ خروج على الثوابت ومغادرة الطرق التي مشاها الآباء فيه وحشة غير مألوفة، وثقافة سلفية أنتجت نفسها بنفسها لا جديد فيها سوى شخص الداعية والواعظ، والمريدين أهل السماع. وكأن الدعاة والوعّاظ يعيشون في غيبوبة الماضي وثقافته ورواسمه وطرقه دون أن ينظروا إلى الثقافة الجديدة التي جاءت بها القوانين، والدساتير،

والمؤسسات التنظيمية، والأنظمة التشريعية، أعني المدنية منها، كالانتخابات، والديمقراطية، وتداول الحكم، والرأي والرأي الآخر، وسلّم القيم الذي يعدّ الأفراد وفق توجهاته..

إن هاتين الثقافتين، السلفية المطلقة، والسلفية الجديدة كلاهما تضعان العزة، أو قل الثقة بالنفس في حقيبة الماضي، فالعزة والثقة بالنفس قيمتان بعيدتا المنال عن يد الفرد العربي الذي يعيش في هذا العصر، عصر الهزائم والخيبات، عصر الدولة الأمنية التي تضبط ليس حركاته وحسب، بل وأنفاسه أيضاً، في حين تجسّدت واقعياً قيم مثل المذلة والخنوع والخضوع وزيّنت للناس لأن فيها السلامة والنجاة، وكما هو معروف فإن الأمم والمجتمعات لا تنهض إلا عندما تصير الثقة بالنفس والعزة والكرامة هي المعنى الذي تسعى إليه النفوس، فلا علوم، ولا تطور، ولا تقدم، ولا نجاح، ولا مكانة، ولا نديّة أو منde, ndةدة من دون الثقة بالنفس، ومن دون العزة والكرامة والحرية. وكلّ ما يبتغيه الفرد وما يرجوه، وما يتمناه لا يأتي قط بالمذلة والخضوع، والخنوع، فما تأتي به قيمة المذلة وطيوفها ليس سوى نتائج من زبد. بمعنى آخر لا إحيائية ولا تطور في ظلّ ثقافة اخترمها الثبات والسكونية، فالإحيائية تحتاج إلى آليات مؤمنة بالتجديد، وتربية مؤمنة بتنمية الثقة بالنفس، وجعل العزة والكرامة والحرية هدفاً، لا آليات تعيد إنتاج السلفية، وتربية تبرّر وتسوّغ المذلة والخنوع والخضوع على حدٍّ قول العامة (الحيط الحيط ويا رب السترة)، أو (العين لا تقاوم المخرز)..

٤ـ المحتسب

وتنحني القوس الدينية كيما تصير دائرة حاضنة للحراك الاجتماعي للأفراد والمجتمع، وانحناءة القوس الدينية إنما تأتي من

تعدّدية الأدوار التي يلعبها رجل الدين في المجتمع، ولعلَّ من أبداها أيضاً، دور المحتسب الذي ينزل إلى الأسواق فيراقب معادلة البيع والشراء، ويحول دون اختلالها، ويقف عند مدخلات السوق الاقتصادية (مكتسباتها) ومخرجاتها (ما تخلت عنه)، وآليات التعامل بين البائع والشاري (سلباً وإيجاباً).

وقد وجد هذا الدور لرجل الدين مع اتساع رقعة الحياة الاقتصادية وأهميتها في حياة الناس، ومع كثرة المنازعات والخصومات الناشبة ما بين التجار أنفسهم من جهة، وما بين التجار الكبار والباعة الصغار من جهةٍ ثانية، وما بين الباعة والمشترين من جهةٍ ثالثة، وبذلك يعدّ المحتسب بمنزلة قاضي السوق الاقتصادي، فهو الرائي، والمستمع، والعارف، والخبير بقضايا الحياة الاقتصادية، وبسببٍ من أهميته واتساع مجالات عمله فقد أوجد له مساعدين (عرفاء، أو أمناء) يجوبون السوق معه، أو نيابةً عنه فيتخذون القرارات ويحلّون المنازعات في غيابه، أما في حضوره فهم مجرد مساعدين، يجمعون أخبار السوق، ويرتّبون الشكاوى أمام المحتسب للفصل فيها، وقد عمل المحتسب ومساعدوه على النظر في الآداب العامة داخل السوق، والاقتصاص من المسيئين. وبسبب من سطوة المهمة والدور اللذين لعبهما المحتسب ومساعدوه، نشأت تحالفات بينهم وبين التجار أدّت إلى التمييز بين تاجر وتاجر حسب درجة قربه من المحتسب ومساعديه.

الفصل السابع

الذهنية العربية والعلامات الاجتماعية

(رجل المال)

- اقتسام النفوذ
- الأسواق
- اقتسام المجتمع
- الفعل ـ ردّ الفعل
- التحالفات

الذهنية العربية والعلامات الاجتماعية

(رجل المال)

لعب المال دوراً مهماً في التحالفات الاجتماعية، وحجز لمالكه مكانة مهمة لدى الناس/العامة، ولدى النخبة (الملك، قائد الجند، رجل الدين، الشاعر، المرأة) في آنٍ معاً؛ فمنذ الأدوار الاجتماعية والسياسية الأولى للحياة في المجتمع العربي، لعب المال دوراً بارزاً في حياة الناس وفي المجتمعات العربية التي كانت في بدايات نشأتها تشكيلات قبلية وعشائرية؛ فمثلاً قبيلة قريش، عُرفت بأنها قبيلة تمتلك المال بامتلاكها للتجارة، ومواسم الحج، والأسواق التجارية والأدبية المصاحبة لها؛ يقول الزمخشري «كانت لقريش رحلتان، يرحلون في الشتاء إلى اليمن، وفي الصيف إلى الشام فيمتارون ويتجرون.. وكانوا في رحلتيهما آمنين لأنهم أهل حرم الله وولاة بيته، فلا يُتعرّض لهم، والناس يتخطفون ويُغار عليهم»[1].

فموسم الحج موسم لجمع المال، به تعتاش قريش وتغتني، وبه تعزّز مكانتها الاجتماعية بين القبائل العربية، فقد ازدهرت الأسواق التجارية في مواسم الحج، كما ازدهرت الأسواق الأدبية التي يقال فيها الشعر، فتجزى القصائد بالمكافآت الكبار، وتكتب وتعلّق على جدران الكعبة إعلاناً بالتفوق والامتياز. وقد كان هذا الأمر اجتماعاً على اجتماع، أي اجتماع أهل الأدب والإبداع على اجتماع أهل المال والأسواق

---

(١) أمين، أحمد: فجر الإسلام، م.س، ص١٤.

والتجارة. لذلك كانت خشية قريش على مواسمها التجارية أولاً والأدبية ثانياً كبيرة عند مجيء الإسلام، فقد رأت في الدين الجديد عدواً لها وهي التي كانت درّة القبائل العربية وأكثرها أمناً، وتحسّبت على نفوذها وتخوّفت من ضياعه لأن النبي محمد يدعو إلى عبادة إله واحد موجود في السماء، لا صورة له ولا تجسيد، وهذا يعني إلغاء تعددية الآلهة المجسّدة والمصوّرة والموزّعة قرب الكعبة، وإلغاء هذه التعددية يعني، أول ما يعنيه، إلغاء اجتماع القبائل، إذا ما نجحت دعوة النبي محمد للاجتماع على إله واحد، وهذا قد يحدّ من قدوم القبائل إلى مكة في موسم الحج، وموسم الأسواق والتجارة، وموسم الشعر والخطابة؛ لا بل إن قريش طار صواب أهلها حين جعل النبي محمد بيت المقدس قبلةً لدينه الجديد، أي أنه ألغى الأهمية الدينية لمكة، وحدَّ من دورها الديني بين القبائل من جهة ولدى قريش من جهةٍ ثانية؛ لهذا حاربت قريش الدين الجديد بلا هوادة وناصبته العداء.. ليس لسوء فيه وإنما لأنه سيقضي على منزلتها بين القبائل.

لكن ما إن جاء الأمر الإلهي بجعل مكة قبلة المسلمين الثابتة، وأن غاية النبي تحطيم الأصنام، وإلغاء التعددية الإلهية، والحفاظ على الكعبة، والإبقاء على مواسم الحج.. حتى هدأت خواطر القرشيين، وما إن وعدهم النبي محمد بالإبقاء على منزلتهم ومكانتهم إذا ما دخلوا في الدين الجديد، وأنه سيعطيهم من الغنائم الكثير إذا ما قاموا بالتأليف بين القلوب هدايةً للدين الجديد.. حتى أحسَّ القرشيون بأن منزلتهم باقية، وأن أسواقهم التجارية باقية أيضاً، لا بل إن طمأنينتهم أصبحت أكثر اتساعاً عندما قرّب النبي محمد وجهاء قريش منه فصاروا أصحابه المميزين، خصوصاً عندما قال قولته الشهيرة، في أثناء فتح مكة، وإلحاق الهزيمة بقريش: «.. ومن دخل بيت أبي سفيان فهو

آمن»[1]، ففي هذه القولة تكريم ما بعده تكريم لأهم وجهاء قريش، وقد رضيت قريش بالدين الجديد، ودخلت فيه لأنها أحسّت بأن منزلتها محفوظة، وكرامتها مصونة وإن تمّ تحطيم أوثانها، فالإخلاص عندها ليس للأوثان/الأصنام وإنما للمكانة والمنزلة، ومع ذلك ظلّت قريش، وعلى رأسها أبو سفيان، يعدّون هزيمة قريش أمام جيش المسلمين هزيمة شخصية طالت شرفهم، وكرامتهم، وسطوتهم بين القبائل، لا بل إنهم، وهم أهل التجارة والجاه، لم يقبلوا بأن يتولى خلافة أمر المسلمين رجل من أضعف أُسر قريش، ويعنون بذلك أبا بكر؛ يقول محمود عباس العقاد في **عبقرية الصديق** إن أبا سفيان جاء إلى علي بن أبي طالب، والعباس عم النبي محمد، بعد مبايعة أبي بكر لإثارتهما عليه، قال: «يا علي.. وأنت يا عباس.. ما بال هذا الأمر في أذل قبيلة من قريش وأقلها؟ والله لو شئت لأملأنها عليه، يقصد أبا بكر، خيلاً ورجالاً، وآخذنها عليه من أقطارها»[2]. فقد كان أبو بكر من أحد بطون تيم وهي بطن متواضعة الشأن بين بطون قريش، وقد حدث مثل هذا التأفف من مبايعة عمر بن الخطاب، فهو من بطن صغيرة أيضاً، هي بطن عدي[3]، فقد تجسّدت قيم الذهنية البدوية مرةً أخرى بعد رحيل النبي محمد، لكن قوة أبي بكر وعمر بن الخطاب حالت دون تفجر المجتمع على الرغم من القرارات الخطيرة التي اتخذها الاثنان والتي فهمت على أنها تريد الإقلال من منزلة قريش وهيبتها، خصوصاً عندما عزل عمر بن الخطاب خالد بن الوليد أحد أكابر قريش المعدودين، وعندما ولّى حكم الولايات

---

(١) أمين، أحمد: فجر الإسلام، م.س.

(٢) العقاد، محمود عباس: عبقرية الصديق، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٤، ص٤٣.

(٣) لقريش بطون عشرة هي: هاشم، أمية، نوفل، عبد الدار، أسد، تيم، مخزوم، عدي، جمح، سهم.

للعبيد والموالي، ولم يولّها لزعماء قريش ووجهائها[1]، وعندما ألغى نصيب قريش من مال الغنائم باعتبارهم من (المؤلفة قلوبهم) لأن الإسلام قوي وما عاد بحاجة إلى من يقوم بهذه المهمة. إن في هذا منازعة تجارية واضحة لم يسكت عنها وجهاء قريش لذلك ناصبوا عمر بن الخطاب العداء خصوصاً بعدما تزوج من ابنة علي بن أبي طالب، فقد رأوا في ذلك تمهيداً لمبايعته علي بن أبي طالب بالخلافة من بعده.

في عهد عثمان بن عفان، عادت الشوكة إلى قريش مرةً أخرى، فالتفّت حول عثمان بن عفان بوصفه منهم، واعتبرت ولايته انتصاراً لقريش، واستعادةً لمجدها وسؤددها ومكانتها التي أهدرت، فقرّب عثمان رجالات قريش منه، وهو التاجر الكبير، كما قرّب أقرباءه وأغدق عليهم في العطاء، وهذا ما قسم الناس إلى قسمين، قسم يمثله الموالي والعبيد والأعراب، أي القبائل العربية الأخرى، وقسم تمثله قريش، وقد رأى القسم الأول أن قريشاً تعود إلى سابق عهدها وعلاقتها بالمال، والأسواق، والتجارة، ولكن بأسلوب جديد، فهي تتحكم بالفيء والريوع والولايات، لأن المال الذي راح يتدفق على المدينة بسبب الفتوح العربية ذهب في جلّه إلى جيوب سادة قريش، ولم يأخذ منه الفاتحون، وهم العبيد والموالي والأعراب، سوى القليل القليل؛ لا بل إن أحد ولاة عثمان بن عفان، وهو سعيد بن العاص والي الكوفة، قال: «إن السواد (أرض العراق الخصبة) بستان قريش»، فقال الأعراب له: «إنما السواد فيء أفاءه الله علينا، وما نصيب قريش إلا كنصيب غيرها من المسلمين»[2]، وحين كثر الجدل بين الأعراب والوالي قالوا له: «ما زالت

---

(١) ولّى عمر بن الخطاب عمارَ بن ياسر ولاية الكوفة، وسلمان الفارسي ولاية المدائن وهما من الموالي وقد كانا في عداد العبيد.

(٢) حسين، طه: الفتنة الكبرى، ج١، القاهرة، ١٩٨٢، ص١١٠.

العرب تأكل من قوائم سيوفها، وقريش تجار»[1]. لذلك حين نشبت النزاعات بين الأعراب وعثمان بن عفان الذي راح يعطي قريشاً ما لا يعطيه لقبائل العرب، كتب عثمان بن عفان ميثاقاً للأعراب يقول فيه: «إن المنفي يعاد، والمحروم يُعطى، ويُوَفر الفيء، ويعدل في القسم، ويستعمل ذوو الأمانة والقوة»[2]. إذاً، كان المال، والاستحواذ، وتقدمة أشراف قريش وزعمائها على غيرهم من أبناء القبائل العربية هو السبب في هذه المنازعات، وعثمان بن عفان هنا ليس حاكماً وحسب، وإنما هو تاجر كبير، ومن أهل المال المعروفين قبل الإسلام زي في أثنائه، وقد سيّر الجيوش الإسلامية بأمواله أيام النبي محمد.

وهنا يتبدى التحالف بين رجل المال، ورجل الدين، ورجل السياسة، وقائد الجند، فالنبي محمد كان يجمع في شخصه رجل الدين ورجل السياسة وقائد الجند، وقد احتاج للمال من أجل نصرة دعوته فلجأ إلى التاجر الكبير عثمان بن عفان وكان له ما أراد؛ لكن عثمان بن عفان حين تولّى الخلافة أطلق الامتيازات لذوي قربته فأعطاهم من بيت مال المسلمين، ومنحهم الهبات، وأنفذ أيديهم في التجارة وتسيير القوافل، فشخصية عثمان بن عفان كانت شخصية جامعة للسلطة الدينية، والسلطة السياسية، والسلطة المالية، وأقرباؤه، أشراف قريش لا يريدون ترك الترف، والثروة، والمال، والنعيم، والجاه.. بسبب مجيء الإسلام، لذلك ساعدهم، وتغاضى عنهم، وأمدّهم بالمال، ودفع إليهم حتى صار فعله نقمةً عليه وسبباً من أسباب الثورة ضدّه لأنه ابتعد عن العدالة الاجتماعية، ومايز بين أشراف قريش والأعراب، فما عاد الناس لديه

---

(١) حسين، طه: الفتنة الكبرى، ج١، م.س، ص١١٠.

(٢) ابن العربي، أبو بكر: العواصم من القواصم، دار الجيل، بيروت، ط٢، ١٩٨٧، ص١٢٥.

سواسية كأسنان المشط، بل عادت صفات مثل الغنى، والفقر، والجاه، والسيّد، والعبد، والمولى، والنسب، والشرف.. لتأخذ دورها في قسمة الناس أو تصنيفهم مجدداً.

أما في عهد علي بن أبي طالب، فالأمر اختلف، فقد رأت قريشاً أن بني هاشم جمعوا إليهم النبوة والخلافة، وهذا، في عرفهم، كثير، لذلك هبّوا لمقاتلة علي بن أبي طالب على الخلافة والسيادة، وطالبوه بدم ابن عمهم عثمان بن عفان، وأخذوا بقميصه فجعلوه راية تؤسس لحكم بني أمية في الشام، وهذا ما حدث فعلاً.

علي بن أبي طالب، لم يتوقف طويلاً عند الخلافة، والسياسة، والجاه، وإنما توقف طويلاً عند العدالة الاجتماعية، ونادى بها: «إن الله سبحانه فرض في أموال الأغنياء ما يكفي الفقراء، فما جاع فقير إلا بما مُتع به غني، والله سائلهم عن ذلك»[1].

لكن أهل الجاه، والثروة.. بني أمية الذي أقاموا ملكهم وحكمهم في الشام، استمالوا الناس بالمال، فقد أكثر معاوية بن أبي سفيان من عطاياه للناس بعدما قسمهم إلى مستويات، فأرضى كلّ مستوى اجتماعي بما أعطاه، ولم يقف عند ثنائية الحلال والحرام، أو العدل والجور، أو ما يجوز وما لا يجوز.. معتبراً أن كلّ ما يثّبت حكمه جائز، وأقرب حبال المودة جلباً للناس إليه هو حبل المال، لذلك استخدمه بذكاءٍ شديد، فالناس لا يريدون سوى المنفعة.

وقد أشار المحيطون بـ علي بن أبي طالب، وقد رأوا أفعال معاوية واستمالته للناس بالمال، أشاروا عليه أن: «يا أمير المؤمنين أعطِ هذه الأموال، وفضّل هؤلاء الأشراف من العرب وقريش على الموالي والعجم، واستمل من تخاف من خلافه من الناس»، فقال لهم: «تأمرونني أن أطلب

---

(١) نهج البلاغة، شرح محمد عبده، دار الجيل،ج٣، ٢٠٠٢، ص٢٣١.

النصر بالجور»[1]. أما ما قالته العامة وتداولته في أثناء ذلك الخلاف الدائر بين الطرفين، علي ومعاوية، فهو:

الصلاة خلف علي أتم والطبيخ عند معاوية أدسم

والقعود على الجبل أسلم

إن علي بن أبي طالب أراد استرجاع ما وزّعه عثمان بن عفان من أموال على أقربائه إلى بيت مال المسلمين، ونزع الاقتطاعات التي اقتطعها لأقربائه أيضاً من أجل إعادتها إلى ملكية المسلمين العامة: «ألا أن كل قطيعة اقتطعها عثمان، وكل مال أعطاه من مال الله، فهو مردود إلى بيت المال»[2]. في حين كان معاوية يؤسّس لملكه بالمال، والمواثيق والعهود مع الولاة، وقادة الجند، فقد ترك خراج العديد من البلدان والأمصار لولاتها شريطة أن يؤيّدوه في حكمه، وأن يبايعوه بالخلافة، وأن يقفوا بوجه علي بن أبي طالب، في حين أن أول ما فعله علي بن أبي طالب هو أنه عزل جميع العمال والولاة الذي كانوا على عهد عثمان، وبذلك اتسعت رقعة النقمة على علي بن أبي طالب، فكلّ تارك للولاية، أو الجباية، أو القيادة صار ناقماً عليه، أو غير مؤيّد له لأنه أخلى أيديهم من النفوذ، والمال، وأنزل منزلتهم، في حين راح معاوية بن أبي سفيان يعزّز من مكانتهم، ويعدهم بالمزيد، وقد وقّع معهم المواثيق والعهود ليعطيهم المال والنفوذ، ويعطوه الولاية والمبايعة[3].

---

(١) أمين، أحمد: ضحى الإسلام، ج١، م.س، ص٢٢.

(٢) قطب، سيد: العدالة الاجتماعية في الإسلام، دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠٢، ص١٩٦.

(٣) خصوصاً العهد الذي وقّعه مع عمرو بن العاص والي مصر الذي خوّله التصرف بخراج مصر سنة كاملة يفعل به ما يشاء.

١- المال/اقتسام النفوذ

إن اتساع رقعة الدولة الإسلامية في العهد الأموي، ومن ثمّ في العهد العباسي، وكثرة الغنائم التي جيء بها إلى العاصمة الأموية (دمشق)، ومن ثمّ إلى العاصمة العباسية (بغداد) قَسَمَ المجتمع إلى قسمين كبيرين، قسم يمثل الجند، وهو مجتمع طارئ يتزايد ويتناقص خارج إطار الحدود، وقسم يمثل الناس عامة وهو مجتمع عقيم راح يعي دور المال/الغنائم في حياة الناس، وحياة أهل الحكم (أمير المؤمنين، الوزراء، الأمراء، الحجّاب، الحاشية..) وأهل الجند (قادة الجيش، والشرطة، وأمراء الحرب..) وأهل الدين (القضاة، الدعاة، المحتسبون..) وأهل المال (لتجار، والملاك، ..).. فالمال غيّر نمط الحياة الاجتماعية، في العصرين الأموي والعباسي، فقد استطاع الحكام في هذين العصرين، ومن خلال المال، استمالة كلّ من خالفهم في الرأي والاجتهاد سواء أكانوا أهل حكم أم أهل دين، أم أهل جند أم أهل مال، فالمال هو الذي رتب هذه التحالفات بين هذه العلامات الاجتماعية وذلك عن طريق العطاء والمنع، والتقريب والنفي، والحضور والغياب، والرضا والغضب، والتضييق والاعتقال، والتعذيب والأذى.. قبل الوصول إلى آخر الطب في حال الاستمالة من عدمها.. نعني القتل.

لقد مُنح الولاة في هذين العصرين سلطات واسعة النطاق فتصرفوا كما يحلو لهم بوصفهم يمثلون رأس السلطة الإسلامية، فقرّبوا ونفوا، وأعطوا ومنعوا، وعذّبوا وقتلوا دون أن يُسأل أحدهم لماذا فعل هذا، لأن تبريرات أفعالهم كانت تسبق الأخبار إلى ولاة أمورهم، والتهمة الدائمة تهمتان، **الأولى**: تأليب الناس على أمير المؤمنين والطعن في سلطته ومشروعية حكمه، **والثانية**: الزندقة. والشهود جاهزون للإدلاء بشهاداتهم. سُئل أحد الأدباء (العتابي) لماذا لا تتقرب بأدبك إلى السلطان؟

فقال: «لأنني رأيته يعطي عشرة آلاف في غير شيء (في أمرٍ تافه) ويرمي من السور في غير شيء، ولا أدري أيّ الرجلين أكون»[1]. وكذلك مُنحَ قادةُ الجند سلطاتٍ واسعةً للتصرّف بأحوال الجند، والعباد الذين صاروا تحت أمرتهم، وبالغنائم ومقاديرها، وعدا عن ذلك فإن ولاة أمورهم (الحكام) اقتطعوا لهم اقتطاعات واسعة (أراضٍ، وقرى، وعقارات،..).

أما التجار (أهل المال) فقد اغتنوا بعدما توسعت أرزاقهم، وكثرت أموالهم، وقد تعددت طرق التجارة (في البر والبحر) وساد الأمان، وكثرت الأسواق وتعددت وازدهرت، وراحت عاصمتا العصرين: دمشق (العصر الأموي) وبغداد (العصر العباسي) تتقبلان تدفق الأموال والغنائم بسبب اتساع رقعة الدولة، وتتالي الفتوحات، وكثرة الواردات (الفيء، الخراج، الجزية، الغنائم، الضرائب) إلى بيت مال المسلمين، وعندئذٍ راح الخليفة (أمير المؤمنين) يتصرف بالمال وفق هواه، ومع أنه واجه انتقادات كثيرة، وجريئة من أهل الدين، غير إنه كان قادراً على تفادي آثار هذه الانتقادات بما توافر لديه من سلطات وأساليب، وبما توافر له من ولاة شديدي المراس والشكيمة حالوا دون استفحال الأمر، وخروجه إلى ما تحمد عقباه.

ففي عصر عثمان بن عفان سيق كلّ الذين ثاروا على تصرفاته، أفراداً وجماعات، إلى الوالي القوي معاوية بن أبي سفيان (في الشام) حيث أنفذ فيهم حكمه، فمن استكان ولان وعاد إلى رشده وصوابه أبقاه في الشام، ومن ظلَّ على انتقاده وثورته تعامل معه بما يناسبه[2]. في حين أن والياً مثل الحجاج بن يوسف كان يتصرف بما يتناسب والحالات

---

(١) الأبشيهي، شهاب الدين أبي الفتح محمد بن أحمد: من المستطرف في كل فن مستظرف، اختيار وتقديم سهيل الملاذي، وزارة الثقافة، دمشق، (سلسلة المختار من التراث العربي) ٢٠٠٤، ص١١٢.

(٢) السجن، النفي، التعذيب، العزل..

الانتقادية للخليفة، أو إعلان الثورة عليه.. مباشرة، (قتلاً، أو سجناً) ثم يُعلم الخليفة.. وقد اتسمت بداية العصرين (الأموي، والعباسي) بالقسوة، والعنف، وسفك الدماء، وكانت أهمية الخليفة، والوالي، وقائد الجند آتية من الشدة والحزم وقوة الشوكة..

نقول هذا لأن المال فعل فعله في العصرين الأموي والعباسي خصوصاً بعد أن استتب الأمر لأهل العصرين في البدايات.. فالخليفة السفاح، وهو من بني العباس، قرابة النبي محمد.. ثبّت أركان الدولة العباسية بالقتل، والظلم، والجور، وسفك الدماء، وأبو جعفر المنصور لم يكن أقل منه تنكيلاً بأعدائه، وكذلك كان شأن معاوية بن أبي سفيان، ومن بعده ابنه يزيد في بداية العصر الأموي.. فالقوة، والشكيمة، والسيطرة المطلقة، والاستبداد صفات وشّحت البدايتين، بداية العصر الأموي، وبداية العصر العباسي، هذه التي سمّاها ابن خلدون بالعصبية.

٢- المال/الأسواق

لكن فيما بعد، وقد استتب الأمن، واستقرت أمور الدولة، وخمدت الثورات، تلاشت الانتقادات، وصار المال سوطاً آخر بيد الحكام وأولي الأمر، فإن الحياة الاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية تغيرت بفعل الدور الهائل الذي لعبه المال في حياة المجتمع.

فالمال أوجد الصناعات، والطرق، وعزّز دور التجارة، وأنشأ الأسواق، وجعل من المدن العربية الكبرى (دمشق) و(بغداد) و(القاهرة) و(البصرة) و(الكوفة) و(حلب).. قطراً للسياسة، وداراً للعلوم، وحاضرةً للثقافة والآداب والشعر، وسوقاً للتجارة والصنائع، وبيتاً للعلماء ورجال الدين، وجهةً للتأليف، والوراقة، والنسخ، والترجمة، والمناظرات والمجادلة. هذا المال، روّى الحياة الاجتماعية بالدعة، والترف، والثراء،

واللهو، والغناء، والرقص. فأسّست المدارس لتعليم الغناء، والرقص، والموسيقا، وآداب السلوك، والعلوم، كما أنشئت أسواقٌ للرقيق (العبيد، والجواري، والمماليك، والإماء) وذلك لحاجة البيوت، والقصور إليهم، فقد نمت التجارة واتسعت حتى شملت أفريقيا والحبشة، والهند، وتركيا، وبلاد الروم، ناهيك عن العبيد والجواري والإماء الموجودين في الأمصار العربية.. وقد أُعدت لهم المدارس من أجل تعليمهم وتدريبهم، وصقلهم، فالجارية التي تشترى بـ ٢٠٠ دينار، بعد تعليمها الغناء، أو الرقص، أو الموسيقا، أو حفظ الشعر تباع بـ ٢٠٠٠ دينار. وقد كان أهل المال، وأهل الحكم، وأهل الجند يتهادون الجواري، وكان لكلّ جارية ميزة أو ميزات، ولكلّ بلد من البلدان (الهند، أو الحبشة، أو الروم..) سمات توسم بها الجواري والعبيد والمماليك، فللحبشيات صفات، وللروميات صفات، وللهنديات صفات..، وبسبب من كثرة الطلب على العبيد والجواري أنشئت أسواق خاصة بهم، فقد كان في بغداد سوق للعبيد والجواري يسمى (شارع دار الرقيق)، وكان يطلع على تجارة العبيد والرقيق عامل من عمال الدولة يشرف على تجارتهم ويراقب أسواقهم ويسمّى (قيم الرقيق)[1].

المال هو الذي أوجد هذه الأسواق الخاصة بالعبيد والجواري. وحاجةُ قصور الخلفاء والوزراء وقادة الجند وبيوت الأغنياء هي التي طورت هذه التجارة ونقلتها من مستوى الخدمة (التنظيف، والطبخ، والكنس، والقيام بأعمال البيوت) إلى مستوى الغناء، والرقص، والموسيقا، ورواية الشعر والأخبار والطرائف ومعرفة العلوم. وتعددُ القوميات، والبلدان هو الذي جعل حياة القصور، والبيوت غنية بما يدور فيها، فقد تطور فن الغناء، والرقص، والموسيقا، والرسم، والتصوير، واللباس، والطعام،

---

(١) أمين، أحمد: ضحى الإسلام، ج١، م.س، ص٨٤.

والشراب، فحياةُ الفرس التي تميل إلى البذخ والثراء والجاه راحت تعشش مرةً أخرى في قصور أهل الحكم، وبيوت الأغنياء العرب، وكذلك حياة الروم ابتعثت في هذه القصور والبيوت الغنية.. رقصاً، وغناءً، وموسيقا، ولباساً، وطعاماً.. وشاع الترف، والبذخ، وصار الحديث عن المال والنعيم حديثاً شائعاً في كلّ بيت، حتى بيوت الفقراء.. الذين راحوا يتحسرون من عيشهم المدقع في مدن كبرى كـ (بغداد، ودمشق) لا ترحمهم، فالأسعار غالية جداً، وحياة المدنية مكلفة تحتاج إلى أمرين اثنين: مال قارون، وصبر أيوب.

٣- المال/اقتسام المجتمع

وقد لعب المال دوراً في توسعة حالات البذخ والثراء والنعيم، فلبست النساء قمصان الذهب، وفرشت القصور بسجاجيد ذهبية أيضاً، وطرّزت الأشعار والحِكم على ثياب النساء كالأردية، والقمصان، والمناديل، والأكمام، والزنانير، والوسائد، والبسط، والأَسرّة، والنعال، والخفاف، ونمت زراعة الورد، وتطورت أدوات الزينة، وتعدد أنواع العطور، وتعددت العادات والتقاليد بتعدد القوميات التي عاشت في قصور الخلفاء وبيوت الأغنياء، كما تعددت أشكال الغناء، والرقص، والموسيقا.. ونمت العلوم وتطورت.. وما كان ذلك ليتمّ لولا إغداق الأموال على الأدباء والشعراء والكتّاب والمترجمين.. ففي عصر المأمون، تمثيلاً، تطورت دار الحكمة وعلا شأن الكتّاب والشعراء والمترجمين، ونال هؤلاء أموالاً طائلة على ما ألفّوه، أو ترجموه من آداب وفلسفات وعلوم الحضارات الفارسية، والهندية، واليونانية، والقبطية.

وقد لعبت الجواري والإماء دوراً مهماً في حياة الشعراء والأدباء. فكنّ ملهمات الشعراء في قول الكثير من القصائد التي تشببت بهنّ،

وجسّدت معاني العشق وطيوفه من حبّ، ورجاء، وانتظار، وقبول، ولقاء.. كما لعبن دوراً مبهجاً في حياة الخلفاء، والوزراء، والأمراء، وقادة الجند، فكنّ سبب السرور والسعادة والبهجة لهم.

ويروى الكثير عن ترف الحكام وبذخهم وما فعله المال من تغيّرات في حياتهم، فمثلاً الخليفة المهدي كان يُحمل الثلج إليه من بغداد إلى مكة في أثناء الحج، ناهيك عن العطايا والخلع، واللباس، والخيول، والإقطاعات، والدور، والقصور، والأملاك الأخرى، فالمأمون في ليلة عرسه أعطى عروسه بوران بنت الحسن ألف حصاة من الياقوت، وأوقد لها شموع العنبر، في كلّ شمعة مائة رطل، وبسط لها فرشاً كان الحصير منها منسوجاً بالذهب[1]..

وبسبب المال شاعت مجالس اللهو والغناء ليس في قصور الخلفاء والوزراء والأمراء وقادة الجند، وبيوت الأغنياء، وإنما في الأماكن العامة، وتعدّدت الألعاب، ومنها النرد، والشطرنج، والقمار، وكثرت الرسوم على الكؤوس، كما كثرت قصائد الغزل والتشبب بالجواري والمغنيات.

وبسبب المال بدت الهوّات سحيقة بين مَنْ ملك المال وبين من افتقده، فتوزيع أموال الدولة لم يكن متساوياً ولا متقارباً ولا منصفاً بين الناس، فالمال الكثير ينفق في قصور الخلفاء والوزراء والأمراء وقادة الجند وموظفي الدولة المقربين من الخليفة.. على الأدباء، والشعراء، والعلماء، والمغنين، والجواري، في حين أن عامة الشعب يعانون من الفقر المدقع.

٤- المال/الفعل ـ ردّ الفعل

هذا التمفصل الكبير بين من ملك المال وعاش حياة البذخ والنعيم

---

(١) أمين، أحمد: ضحى الإسلام، م‌س، ص١١٥.

والترف واللهو والغناء والرقص، وبين من لم يملكه فعاش حياة الشظف والتقشف والحرمان والفقر والقهر.. أنتج ظاهرتين في المجتمع العربي آنذاك، وهما، **الظاهرة الأولى**: ظهور الفرق والجماعات التي تدعو إلى إنكار هذا الفساد والفسق والفجور لأن المال جاء بالطعام، والثياب، والجواري، والغناء، والرقص، والموسيقا، والمجون، واللهو، والخلاعة، والشراب، فنادوا بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بعدما شاع الظلم والجور، وانتشرت فرق وجماعات الشطار والعيارين وقطاع الطرق الذين راحوا ينهبون الأسواق، ويعتدون على الناس ويسرقونهم.

والظاهرة الثانية هي: العودة إلى الزهد، وحياة التقشف، وعدم التقرب من أهل السلطة، وأهل المال في آنٍ معاً، وسبب هذا الزهد يعود إلى ناحية دينية من جهة، كفعل مضاد يواجه ما يحدث في القصور والبيوت الغنية والأماكن العامة للهو والمجون، وكفعل اجتماعي يعود بأهله إلى الحياة البسيطة التي عاشها المسلمون الأوائل في صدر الإسلام من جهةٍ ثانية.

ولكن لابدّ من القول إن كثرة الأموال في أيدي الخلفاء والولاة، وقادة الجند، والتجار، ووفرة عطاياهم جعلت الفنون الجميلة، كالموسيقا، والغناء، والرقص، والرسم.. والشعر خاصة لا تزدهر إلا في قصور الخلفاء، وجعلت أهل هذه الفنون الجميلة يقصدون أبواب القصور لنيل العطايا والجوائز. فمثلاً يذكر أبو فرج الأصفهاني في كتابه (الأغاني) أن إبراهيم الموصلي أخذ من الرشيد عطايا وجوائز تقدّر بمائتي ألف دينار، وكذلك كان شأن الشعراء[1]، وأن عشرات الشعراء والمتأدبين كانوا ينتظرون على أبواب القصور أياماً وشهوراً دون أن يسمح لهم بالدخول على ولاة الأمور، وما كان أحد منهم يدخل إلاّ برضا

---

(١) الأصفهاني، أبو فرج: الأغاني، دار صادر، بيروت، ج٥، ص٢٠.

الحجاب، أو بوعود تقضي باقتسام العطايا التي سينالونها من الولاة[1].

أمام هذه الحالة الاقتصادية، والأحوال الاجتماعية التي عاشها المجتمع العربي في العصرين الأموي والعباسي، يستطيع المرء أن يشخّص أهم السمات التي اتسم بها المجتمع العربي اقتصادياً آنذاك، وذلك بعد أن لعبت طبقة من الأُسر الإقطاعية (ملاّك الأراضي الزراعية) والأُسر التجارية (ملاّك الصناعة والبضاعة، وسادة الأسواق) دوراً مهماً في حكم المجتمع العربي والسيطرة عليه بالتحالف مع أهل الحكم، وأهل الجند، وأهل الدين خصوصاً عندما صار هذا التحالف تحالفاً بين الغرباء عن المجتمع، فأهل الحكم غدوا غرباء (أتراك، فرس)، وأهل الجند غدوا غرباء (أتراك، فرس)، وأهل الدين غدوا غرباء (أتراك، فرس) وبذلك تلاقت المصالح الغريبة في امتلاك أكثر ما تستطيع الاستحواذ عليه، ولعلّ من أبرز السمات الواسمة للمجتمع آنذاك، اقتصادياً، الآتي:

١ ـ اتساع رقعة الدولة العربية، وشموليتها للكثير من البقاع والأمصار، الأمر الذي أدّى إلى تنوع الحياة، وتعدّد أنماط الإنتاج، وأساليب التعامل التجاري، وكثرة المصادر الاقتصادية، ووفرة السيولة المالية التي كانت تصبّ في المدينتين الكبيرتين (دمشق) و(بغداد)، وتعددية طرق التجارة، والنشاط المميّز للتبادل التجاري ما بين فارس والهند وتركيا، وأذربيجان والصين من جهة، وسائر الأصقاع العربية من شمال أفريقيا إلى الجزيرة العربية وصولاً إلى (دمشق) أو إلى (بغداد) من جهةٍ ثانية، وقد رافق ذلك مناخ من الطمأنينة والأمان في الثغور، والموانئ، وطرق التجارة البحرية والبرية في آنٍ معاً، وحضور كبير للأسواق التجارية، بحيث صارت (دمشق) و(بغداد) قبلة الأنظار في البيع

(١) الأصفهاني، أبو فرج: الأغاني، م.س، ص٢٠.

والشراء، وما عادت أيّ مدينة عربية تضاهيهما في الحضور والمكانة التجارية، فأسواق الرقيق على سبيل المثال كانت محتشدة بخليطٍ من العبيد والجواري القادمين من الهند، والسند، وبلاد الروم (أوروبا)، والحبشة، والجزيرة العربية، والشمال الأفريقي.. تماماً مثلما هو حال أسواق البضائع الآتية من الصين، وأذربيجان، وتركيا، وأوروبا، والهند، واليمن، والجزيرة العربية، وشمال أفريقيا..

إن اتساع رقعة الدولة أدّى إلى نهوض الواقع الاقتصادي وتطوره، وإن كان هذا النهوض لم يصب جميع فئات المجتمع خصوصاً الفقيرة منها، فمع هذا التطور الاقتصادي ازداد أهل الغنى غنىً، وازداد أهل الفقر فقراً لأن الهوّة بين الطرفين باتت عميقة وواسعة جداً.

وقد عرفت الزراعة، في هذين العصرين، تطوراً ملحوظاً وإن كانت لم تغيّر طرق إنتاجها، حيث ظلّ الاعتماد على الأمطار والآبار، والسدود السطحية، ووسائل الفلاحة وطرق جمع المحاصيل القديمة.. فالقاعدة الاقتصادية للزراعة (السدود، قنوات الري، الأدوات) كلّها لم تتطوّر إلا على نحوٍ لا يرقى إلى مستوى التطور الذي أصاب التجارة، وعلاقات التبادل التجاري، وحركة الطرق البرية والبحرية، وتعددية المصادر التجارية (استيراد/تصدير).

والحال الصناعية نشطت باتجاه مماشاة ما يتطلبه المجتمع الطارئ، مجتمع الجند، من أسلحة (سيوف، رماح، تروس، دروع، خوذ، سروج، أعنة..) وألبسة، وأطعمة، وأحذية، وخيول، كذلك نشطت المهن والحرف بسبب كثرة الناس، وتعدد الأعراق والقوميات، وكثرة الموجات البشرية الوافدة إلى العاصمتين (دمشق) و(بغداد)، وكثرة الطلب عليها.

٢ ـ ومع أن الحياة الاقتصادية انتعشت، وتطورت، وباتت بادية

الحضور داخل المجتمع، إلا أن طرق الإنتاج، وعلاقات الإنتاج ظلّت على أنماطها القديمة، في التصنيع، والتبادل.. على الرغم من أن الحياة الاقتصادية أردفت بمهارات وأيدٍ غريبة، كما أردفت بصناعات وحرف مهنية جديدة لم يكن المجتمع العربي يعرفها من قبل. وظلّت الحياة الاقتصادية بلا ركائز ودعائم قوية للنهوض والتطور الاقتصادي المستقبلي، بقولة أخرى، ظلّ المجتمع العربي قابلاً للاستيراد من جهة، وقابلاً لتصريف البضائع من جهةٍ ثانية، وبذلك لم تتطور الصناعات والمهن والحرف، ولم تنتقل من مستوى أولي إلى مستوى متطور للإنتاج.. فحافظ المهني، والحرفي على مستوى معيشته، فراح ينتج ما يقدر عليه، ويبيع وفق حركة السوق دون أن تتطور أدواته ووسائله وطرق إنتاجه.. صحيح أن بعضاً من المهن والحرف أصابها شيء من التطور بسبب كثرة المهنيين والحرفيين الوافدين إلى العاصمتين (دمشق) و(بغداد) من بلاد فارس، والهند، والسند، وأذربيجان، وبلاد الترك والروم، وشمال أفريقيا إلا أن ذلك لا يشكّل رافعة اقتصادية مهمة تتوازى وأهمية الحضارة التي أوجدها العصران الأموي والعباسي. فقد تحكم في الإنتاج وكمياته قوى غيبية (الأمطار)، وقوى واقعية عيانية (تحالفات التجار، الظروف الاجتماعية والسياسية والعسكرية) وليست جهود الإنسان أو محاولات تطوير أدوات الإنتاج وقواه عامة.

إن الحياة الاقتصادية نشطت في قطاعها التجاري بشكل واسع (استيراد/تصدير)، إلا أنها لم تنشط في القطاع الصناعي الذي لم يطوّر من أدواته التي ظلّت تقليدية، وكذلك لم تتطور علاقات الإنتاج بين العامل ورب العمل، ولم تتوسع المهن والحرف لتصبح منشآت صناعية ذات أثر واضح في النمو الاقتصادي، وإنما بقيت ورشاً صغيرة، توسعت في عددها، لا في شكلها وكيفية عملها أو إدخال أدوات وتقنيات حديثة

في العمل الصناعي.. كذلك كان الأمر فيما يتعلق بقطاع الزراعة.

٣ـ في الفترة الأخيرة من الحكم العباسي ضعفت حركة التجارة، حين انكفأت نكوصاً إلى الداخل، بعدما كانت تجارة داخلية وخارجية لا مثيل لنشاطها وفعاليتها، فأصيبت الأسواق بمحدودية الفعالية، واعترى المجتمع جمود عام، وضعفت الإنتاجية مقارنةً مع نشاط التجارة الأوربية وإنتاجيتها الواسعة، وتراجعت طرق الإنتاج إلى بدائيتها بعدما اختلّت معادلة (العرض والطلب) في الأسواق التجارية، لأسباب عديدة لعلّ في طالعها عدم وجود فتوحات جديدة، وهذا يعني عدم وجود غنائم جديدة، وحالات انفصال الولايات عن الجسم الرئيس من الدولة، وضعف يد الدولة (في بغداد) في سيطرتها على ولاياتها، وتفرد قادة الجند بإقطاعات وأملاك عديدة، وكثرة الزعار، والشطار، وقطاع الطرق، أي انعدام الأمان في الطرق والموانئ، والمضاربات، وكثرة الضرائب.

٤ـ حين نشطت التجارة الداخلية والخارجية، وباتت مداخيلها حديث الناس، ومعطياتها مغرية انفكّ الكثيرون من أهل المهن والحرف عن أعمالهم والتحقوا بالتجارة، الأمر الذي أدى إلى إضعاف إنتاجية المهن والحرف، وتواري دورها الاقتصادي، ولكن لم يكن تطور التجارة واتساع آفاقها، وكثرة مداخيلها، وغرائب قصصها هي السبب الوحيد وراء ضعف مردودية المهن والحرف، وإنما كان وراء ذلك الذهنية البدوية النافرة من عالم المهن والحرف، والتي تعدّ القيام بأعمالها وأشغالها مهانة أو انحرافاً عن جادة الصواب، هذا من جهة، ومن جهةٍ أخرى فإن الذهنية البدوية تعدّ العمل التجاري عملاً نبيلاً يقوم به النبلاء والأشراف وأهل الحسب والنسب، خصوصاً، وقد أثنت على التجارة آيات قرآنية عديدة، وأحاديث نبوية كثيرة.

٥ـ يضاف إلى هذا أن حال الاقتصاد في العقود الأخيرة من العصر

العباسي عرفت حيرة اقتصادية واضحة، تتمثل في انتقال الأدوار الاقتصادية المهمة التي لعبتها عواصم الحاضرة العباسية (بغداد، البصرة، الكوفة) إلى مدن أخرى مثل (القاهرة، وحلب، ومكة، والمدينة، وبيت المقدس، والقيروان، وفاس، وقرطبة، وغرناطة).. تلك الحيرة الاقتصادية جعلت الاقتصاد يراوح في مكانه إذْ ما عادت التجارة كما كانت عليه بعدما صارت داخلية، وما عادت الغنائم تتدفق على العاصمة (بغداد) كما كانت من قبل، وضعفت حركة الأسواق التجارية عندما ضعفت الدولة العباسية وتفكّكت إلى دويلات وولايات وممالك لم تعد تابعة للدولة العباسية إلا اسمياً، وهذا ما يؤكده ابن خلدون حين يرى أن ازدهار الاقتصاد يكون نتيجة لكثرة الأعمال، وتقهقره يكون نتيجة لضمور الأعمال في أواخر عهود الدول والحضارات، فالعمل الإنساني هو جوهر الإنتاج، وما وجود التربة، والأمطار، والمواد الخام إلا عوامل مساعدة على الإنتاج مثلها في ذلك مثل أدوات العمل ووسائله.

٦ ـ بدو التمظهرات المرضية في الحياة الاقتصادية: كالرشوة، والفساد، والسمسرة، وغلاء الأسعار، وتدني مستوى الجودة، وانخفاض مستوى الإنتاج، وهذا يتعلق بالصنّاع، والصناعات، والتجارة والمعاملات، وكذلك يتعلق بأحوال الزراعة بدءاً من شراء البذار وانتهاءً بتصدير المحاصيل وغبن الفلاحين بأسعارها، بحيث يظلّ فرق الأسعار بين الشراء (البذار) والبيع (المحصول) لا يكفي متطلبات الفلاح ولا يسدّ حاجاته، وكذلك الشأن في الصناعة إذ ليس الفرق بين أسعار المواد الخام، والمواد المصنّعة إلا مبالغ زهيدة لا تتناسب وأتعاب الصنّاع والأُجراء، والحال هي كذلك في التجارة فالفرق بين (المُشترى) و(المُباع) لا يفي بأتعاب التجارة ونقلها وصيانتها والسهر عليها.. وذلك بسبب تعدد الأوساط الداخلة بين

الشاري والبائع، وبين الصانع والمستورد، وبين الفلاح وأمير الغلال..

٧ ـ كذلك لعبت الضرائب الكثيرة التي فرضتها الدولة على الصنّاع، وأهل الحرف، وأصحاب المصالح في الأسواق التجارية، لعلّة حمايتها (أي الدولة) لطرق التجارة، والموانئ، والأسواق، والمحال، ومواسم الزراعة، وتوفيرها للأمن والطمأنينة عن طريق توزيع موظفيها (العسس، الخفراء، العرفاء، الأمناء، القضاة..) على جميع مناحي الحياة الاقتصادية كيما يصير التاجر مطمئناً في تجارته، والصانع مطمئناً في صناعته، والحرفي آمناً في مهنته، والمزارع قاراً في حقله وريفه.

لقد بات العاملون جميعاً في المجال الاقتصادي يعملون من أجل تسديد الضرائب ودفع الرشاوى، و(الخوة)، وإكراميات السماسرة.

٨ ـ التفاوت الاقتصادي بين من يكسب بكدّه وعمله (الصنّاع، العمال، الفلاحون، الأجراء، الحرفيون، عمال التجارة..) وبين من يكسب بجاهه ونفوذه وعلاقاته وتحالفاته مع الآخرين، بحيث يصير التفاوت كبيراً جداً، فالأولون يزدادون تعباً وفقراً وانحداراً في المستوى المعيشي، والآخرون يزدادون ثراءً وغنىً وصعوداً في المستوى المعيشي، وهذا التفاوت الاقتصادي يسهم في تحديد الطبقات الاجتماعية التي تعلوها وتتقدمها طبقة الحكام (الملوك، الوزراء، الأمراء، قادة الجند، التجار المغتنون..) ثمّ الطبقة التي تتأخر عنها كثيراً في مستوى المعيشة: طبقة الفقراء التي تعيش على دورة المواسم، ودورة الأسواق التجارية، فلا تأخذ منها سوى ما يسدّ الرمق؛ بحيث تظلّ الزراعة مغرماً لدى الفلاحين، وتظلّ الحرف والمهن الصغيرة حلاً يومياً لمتطلبات العاملين فيها..

ويقف ابن خلدون في مقدمته عند (دخول) أهل السيف، قادة الجند، و(دخول) أهل العلم (على اختلاف أنواعه) فيرى أن الفرق شاسع ما بين

الدخلين، حيث يتقدم أهل السيف في مداخيلهم، ومستويات معيشتهم، بحيث لا يُرى أمامهم سوى الملوك، والحكام، وذلك بسبب الإقطاعات والملكيات الكبيرة التي أعطيت لأهل السيف كمكافآت على انتصارهم في الحروب، ناهيك عن ما يصيبهم من الغنائم والتي توزّع عادةً بمعرفتهم واجتهاداتهم[1]. كما أنه يرى أن صعود الاقتصاد وتطوره يتعلقان بقوة الدولة وصعودها، فالدولة الماضية نحو النمو والازدهار والتطور تنتج اقتصاداً مزدهراً يروم التوسعة والجودة، وأما الدولة الضعيفة الماضية نحو الانحدار والتهافت بسبب الظلم والجور والفساد والفوضى فإنها تؤدّي إلى ضعف الاقتصاد وتدهوره وضموره.

٩ ـ وتعدّ المضاربة في السوق الاقتصادية من أخطر وجوه الحراك الاقتصادي المميتة للحياة الاقتصادية، وذلك عندما يلجأ التجار إلى المغالبة فيما بينهم من أجل الاستحواذ على البضائع، والمواسم، والغلال، واحتكارها، أو اللعب بالأسعار ارتفاعاً وهبوطاً وفق معادلة الإضرار بالآخرين. هذا من جهة، ومن جهةٍ ثانية، وهي الأخطر، أن أهل الحكم يتدخلون في أعمال الاقتصاد (الزراعة، الصناعة، التجارة) ويعملون على جني الأرباح بنفوذهم وجاههم، خصوصاً عندما يبيع أهل الحكم البضائع للتجار بأثمان غالية، ويفرضون عليهم بيعها بأسعار رخيصة، أو ما يلجأ الحكام إليه من مصادرات واحتجاز واستحواذ على البضائع لأسباب مختلفة. إن الحكام، بدخولهم شركاء في الحياة الاقتصادية، يضرّون بالاقتصاد ضرراً بالغاً، لأن معرفة المعادلة التي يعملون عليها والمتمثلة في (البيع بأسعار مرتفعة، وإجبار التجار على البيع بأسعار متدنية) يجعل التجار ينفرون من العمل، ويكفّون عن الحراك الاقتصادي متذرعين بالأسباب الكثيرة التي لا تبوح بما يفعله الحكام،

---

(١) انظر ابن خلدون: المقدمة، م.س، ص٣٣١.

لأنهم غير مستعدين لأكلاف الخسائر التي تترتب كنتيجة للمعادلة التي وضعها الحكام. ويزيد الطين بلة عندما يفرض الحكام الرسوم والضرائب الباهظة على التجار والحرفيين وأهل الصنائع، والفلاحين.. الأمر الذي سيقود بداهةً إلى رفع الأسعار، ورفع الأسعار سيقود بداهةً أيضاً إلى الجهر بالشكوى والتظلم، ناهيك أنه سيقلّل من القدرة الشرائية، وهذه ستقلل من الطلب، والإقلال من الطلب سيقلل من دورة الإنتاج.. وبهذا نرى أن تدخل الحكام في الشأن الاقتصادي هو عامل مهم في تخريب اقتصاد أي دولة، ذلك لأن الحكام لا يرضون بالقليل، كما لا يرضون بالمدخلات البسيطة، الهينة، وإنما يدخلون إلى الحقول الاقتصادية الصعبة على الآخرين، السهلة عليهم، بسبب نفوذهم والتسهيلات التي يضعونها بخدمة أنفسهم ومصالحهم، والتي تعود عليهم بالأرباح الهائلة؛ لهذا ينصح ابن خلدون بأن على الدولة الحكيمة التي تريد رواج حالها الاقتصادي، وتوازناً للأسواق، وتنافساً شريفاً للتجار والصنّاع.. ألا تتدخل كشريك في العمل الاقتصادي، وإنما تكتفي بما تفرضه من ضرائب ورسوم اعتيادية، تزداد على نحوٍ طبيعي بنمو الحال الاقتصادية وتطورها، لا بل على الدولة الحكيمة واجب أساس تفترضه الحياة الاقتصادية وهو شق الطرق، وإعمار الموانئ، وبناء الأسواق، وإشاعة الأمن.. لأن هذه الأعمال الكبيرة لا يستطيع الأفراد القيام بها[1].

١٠ - خلو المجتمع العربي من الصناعات الكبيرة الأمر الذي جعل الصنائع عامةً لا تحظى بقاعدة اقتصادية واسعة، مؤسسة على العقل الجماعي، والقدرات الجماعية، بعبارة أخرى لم تنشأ في المجتمع العربي آنذاك صناعة قوية تجتمع فيها العقول، والأيدي، والتطلعات الاقتصادية، وإنما ظلّت المهن، والحرف، والصنائع عامةً جزراً صغيرةً لا

---

(١) ابن خلدون: المقدمة، م.س، ص٣٣٦.

روابط بينها سوى المنافسة والمضاربة، ولا همّ لها سوى الاستحواذ على رضا أولي الأمر.. وبذلك لم تشكّل الحال الاقتصادية قوى جماعية ضاربة في المجتمع، أو قوة مهابة اجتماعياً، وإنما ظلّت هذه القوة، وتلك المهابة علوقاً بأشخاص لهم حظوة لدى أهل الحكم، وأهل الجند في آنٍ معاً، ولعلّ هذه الذهنية صارت مرجعية للعمل الاقتصادي في العصور اللاحقة، فظلّ حال المجتمع العربي راضياً بهذه الجزر الاقتصادية، وراضياً بمشاركة أهل الحكم، وأهل الجند في الأعمال الاقتصادية، كما ظلّ أهل المال ساعين إلى التحالفات مع أولي الأمر أصحاب النفوذ والسلطة والتسهيلات، ومنهم من دفع قسماً من الأرباح شهرياً أو ربعياً، أو سنوياً تذهب إلى جيوب الطرف الأول وفق اتفاقيات سرّانية.

من هذا كلّه يلحظ المرء جليّاً أن بنية الذهنية العربية المبنية على الفردية، والاستقلالية، والاستحواذ، والرضا بالطاعة العمياء لأولي النفوذ، والقبول بالفوضى وعدم التنظيم.. أخفقت في بناء صناعة وطنية مؤسسة على مفهوم التطور أو قل مفهوم الطبقات الجيولوجية، طبقة فوق طبقة، ولكلّ منها دورها وميزاتها. وبذلك أخفق عصر الازدهار العربي، وهو في ذروته أيام الدولة العباسية، في بناء صناعة قوية تصير هي البنية الأساسية للحياة الاقتصادية، لا بل إن بعض الصناعات الكبيرة التي أشرفت عليها الدولة الأموية كصناعة السفن، على سبيل المثال، لم تتطور من أجل بناء أسطول بحري عربي غاياته تجارية بعدما استنفدت الغايات العسكرية المطلوبة من ذلك الأسطول.

ومن بعد العصر العباسي، ضمرت الحال الاقتصادية، فالصناعات ظلّت في أحيازها الفردية، تقاوم من أجل البقاء لا من أجل التطور والسعة والاستفادة من الطرق الجديدة للنمو والتطاول، وانكفأت التجارة على نفسها فصارت داخلية بعدما كانت ناشطة في المحيط الخارجي للمجتمع

العربي لأن طرق التجارة البرية والبحرية ما عادت آمنة بسبب وجود قطاع الطرق (برياً)، والقراصنة (بحرياً). وقد ازدادت الحياة الاقتصادية سوءاً وتدهوراً في أثناء فترة الاحتلال العثماني، حيث أُخذ الصنّاع والمهرة إلى الأستانة، وبذلك فرغت المدن العربية من أهل الصناعة والخبرة هذا من جهة، ومن جهة أخرى أغلقت الدولة العثمانية المجتمع العربي على نفسه، وحالت دون أيّ احتكاك مع أوروبا التي راحت تبني نهضتها الاقتصادية المرافقة لكلّ وجوه نهضتها الاجتماعية والسياسية والفكرية على اعتبار أن الغرب (كفار)، وكلّ ما يأتي من الغرب فتنة، ويبدو أن العثمانيين تخوّفوا من أن الأخذ بالتطورات الاقتصادية الغربية سيؤدي، ولو عن طريق غير مباشر، إلى الأخذ بالتطورات السياسية، والفكرية، والاجتماعية، لذلك فإن التخوّف العثماني من الغرب المتطور ظلَّ خوفاً عاماً.. تماماً مثلما ظلّ المجتمع العربي مغلقاً على نفسه يجترّ السكونية والثبات سنة بعد سنة.

٥- المال/التحالفات

وقد رأى أهل المال أن حياتهم الاقتصادية تعتاش على الحياة السياسية والعسكرية، فمتى كانت العلاقات جيدة ما بينهم وبين أهل الحكم وأهل الجند فإن حياتهم الاقتصادية تزدهر، ولو في دوائرها الخاصة بهم، (دائرة العمل، دائرة السوق، دائرة الضرائب..) لهذا قرَّ في ذهنية أهل المال أنه لابدّ من التحالف مع أهل السياسة، وأهل الجند خوفاً من نفوذهم، وبذلك صار أهل المال شركاء في العمل الاقتصادي مع أهل السياسة وأهل الجند، بحيث يقدّم السياسيون والعسكريون التسهيلات، والقرارات اللازمة لأهل المال مقابل أن يقدّم التجار لهم مبالغ مالية (متفق عليها).

ومن أهم الأوراق الاقتصادية التي لعبها السياسيون، ورقة التوكيلات والاعتمادات الحصرية للشركات المنتجة في الغرب، وإسنادها للتجار المتحالفين معهم، وهذه وحدها جعلت جيوب السياسيين والتجار معاً عامرة بالمال.. أمر كهذا، شكّل بنية أبوية للمجتمع الاقتصادي في كلّ بلد عربي، هذه البنية الأبوية اشتملت على تحديد الأحياز الفاصلة ما بين قطاع اقتصادي وآخر، وما بين توكيل وآخر، وما بين دوائر نفوذ اقتصادية وأخرى، ولكن هناك (أب) أكبر لهذا الواقع الاقتصادي، هو التاجر المغتني الأقرب حظوة لأهل الحكم، هذا التاجر، وبسبب نفوذه، هو أهم من الاتحادات، والنقابات، والغرف الاقتصادية، والبنوك، فبيده يمنح وبيده يمنع، وعن طريق هذه الاتحادات والنقابات والغرف الاقتصادية والبنوك.. نفسها.

وقد أدرك التجار، ومعهم (أهل المال)، أن التحالف مع أهل السياسة وحدهم غير كافٍ، وإن كان جوهرياً، لهذا عمقوا تحالفاتهم بتحالف خطير مع أهل الجند، وأهل الجند قديماً كانوا قادة الجيوش، وقادة العسس والشرطة في المدن الكبيرة، وخصوصاً العاصمة، وهم الذين يشرفون على أعمال المحتسبين والعرفاء والأمناء الذين يجولون في الأسواق (شرطة الأسواق)، لكن أهل الجند في العصور الحديثة، صاروا أيضاً قادة الأمن الذين فتحوا ملفات لكلّ فرد في المجتمع، ووزعوا الناس وفق أعمالهم، وطوائفهم، ومناطقهم الجغرافية، وأعراقهم، وصنفوا الناس حسب خانتين: الولاء، واللا ولاء. وبسبب عيونهم الكثيرة باتت الحياة الاقتصادية، شأنها في ذلك شأن كلّ مناحي الحياة، مشكوفة أمامهم، وصار الحراك الاقتصادي لأيّ تاجر مرصوداً ومدركاً تماماً، ولأن التاجر حسّاس جداً، وحذر جداً تجاه رأسماله، فإنه أيقن أن دورته الدموية الاقتصادية لن تدور كما يجب ويأمل إلاّ إذا تحالف مع أهل

الجند الجدد، قادة الأجهزة الأمنية ليأمن شرّهم، ويتقي سؤالهم، ويبتعد عن تعددية (شرب القهوة) في مكاتبهم.

أمر آخر لابدّ من الحديث عنه وبيانه، وهو يهمّ الحياة الاقتصادية، ونحن ندرس مسار رجل المال، ويتمثل في أن رجل المال في المجتمعات العربية، وربما في غيرها من المجتمعات الأخرى وفي ظروف مشابهة للظروف التي عاشتها البلاد العربية، ما عاد ممثلاً بالتاجر المغتني، وإنما صار قادة الجند هم أيضاً من أهل المال المغتنين جداً بسبب الإقطاعات الكبيرة من الأراضي، والقرى، التي أخذوها هبات من الحكام من جهة، وبسبب ما اقتطعوه هم بأيديهم من جهةٍ ثانية، ومثل هذا الأمر لم يكن ليحدث في القديم وحسب، أي أيام الأمويين والعباسيين، وزمن الدويلات والممالك، أو فترة الاحتلال العثماني، وإنما بات يحدث في العصر الحديث، فالوالي، أو القائم مقام، أو المحافظ، أو الأمير، أو الأمين.. الذي يتولّى حكم مدينة من المدن راح يتصرف كما يشاء في الناس والأملاك في مدينته أو إقليمه أو إمارته أو محافظته أو ولايته.. فيهب عطاءً لمن يهب، ويمنع حجباً لمن يمنع، وقد استأثر هؤلاء، هم وقادة الجند بأملاك كبيرة وواسعة لم تأتِ عن طريق التجارة والصنائع، وإنما أتت عن طريق النفوذ والسلطة، فباتوا من أهل المال.

أمر آخر أرى أنه لابدّ من التوكيد عليه، وهو المتمثل بأن دولة الاستقلال العربية، ونعني بذلك فترة التحرّر من سطوة الانتدابات الغربية (فرنسية، إنكليزية، إيطالية) عرفت انقلابات، وثورات، ومعطيات سياسية كثيرة، أهم ما فيها التقلبات الكثيرة، والفوضى العارمة، ووجوه الاستحواذ والغنى السريع، والتحارب بين (الإخوة الأعداء) فقد أفرزت الانقلابات والثورات العربية طبقة من الحكام، هم في الغالب حكام عسكريون، هؤلاء لم يستأثروا بحكم الدولة والعاصمة

وحسب، وإنما استأثروا بحكم المدن الأخرى، والتمثيل الدبلوماسي في الخارج[1]، وقد ولّد ذلك الاستئثار امتيازات وأرصدة مالية لم تكن موجودة إلا في الخيال، مثل هذا الأمر أنتج طبقة اقتصادية هجينة لا تقاليد اقتصادية (صناعية، أو تجارية، أو زراعية) لديها، ولا ولاءات عندها إلا للمال، وللشركات الأجنبية التي أخذوا توكيلاتها واعتماداتها الحصرية، وبذلك صار الولاء الاقتصادي ولاءً سطحياً قشرياً ليس هدفه بناء بنية اقتصادية أساسية داعمة للمجتمع، وإنما هي بنية قشرية هشّة تؤسّس لأفراد لا لمجتمع، ولأوقات زمنية محدود، وليس لأزمنة طويلة، ولأحياز عائلية وليست لأحياز وطنية. مثل هذه الحال أنتجت أمراً آخر وهو أن (التوريث السياسي) الذي عرفته المجتمعات العربية منذ أيام معاوية بن أبي سفيان[2]، لم يعد هو التوريث الوحيد في الحياة العربية، وإنما تولّدت عنه توريثات أخرى شملت الحياة الاقتصادية، والحياة الدينية، فصارت التجارة وراثة، والصناعة وراثة، والزراعة وراثة، والقضاء وراثة، والإفتاء وراثة، والدعاوية وراثة، والجيش وراثة، والوراقة وراثة، والإقطاع وراثة، والقيم وراثة.. ومن ثمّ صارت البنى الأبوية وريثة للبنى الأبوية السابقة عليها، وإن حدث اختلال في هذه البنية فهو لا يعدو الهوامش، أما المتون فهي قارة وثابتة.

ولا يخفى أن البنى الأبوية، على اختلاف أنواعها، حريصة على أمرين اثنين، هما، **الأول**: حراسة هذه البنى حراسة يقظى كيما لا يتسلّل إليها أيّ طارئ أو دخيل، **والثاني**: هو الحرص على التحالفات مع البنى الأبوية الأخرى.

---

(١) والغاية من التمثيل الدبلوماسي التي يتسابق عليها الناس غايتان، الأولى: المال، والثانية: اكتساب الجنسية الغربية وتدريس لأولاد باللغات الأجنبية.

(٢) التوريث السياسي الذي ألغى الشورى في اختيار الحاكم.

الفصل الثامن

الذهنية العربية والعلامات الاجتماعية

(رجل الجند)

- الدولة الجنينية
- التنظيم
- المهام
- المُلك ـ المَلك
- الخطابة ـ الوصايا
- الأدوار الرديفة
- التركيبة الاجتماعية
- التحالفات

الذهنية العربية والعلامات الاجتماعية

(رجل الجند)

تتبدّى ظاهرة التنازع وكأنها حال فطرية في كلٍّ مجتمع، سواء أكان مجتمعاً بشرياً، أم حيوانياً، فالكبير يبطش بالصغير، والمتقدم يظلم المتأخر، والقوي يفترس الضعيف، والتكوينات الاجتماعية الأولى، البدائية، والجماعية، والقبلية.. كلّها عرفت التنازع والخصومات والقتل، ولعلّ الشاهد الأبدى أمام أعيننا، والأكثر بعداً في القدم، يتمثل في منازعة هابيل وقابيل، منازعة الراعي والمزارع للاستحواذ على رضا الخالق، ومنازعتهما على الممتلك، خصوصاً الممتلك الزراعي، ومجاري المياه التي كانت قطعان الماشية تعيث فيها فساداً، تلك المنازعة التي أدّت إلى القتل، القتل الأول في تاريخ البشرية.

يرى ليفي كلود شتراوس[1] أن التنازع أو التحارب صفة أساسية في الجماعات الصغيرة، والقبائل الصغيرة، والتي سمّاها، المجتمعات البدائية، وأن هذه المجتمعات بسبب مناقلاتها المكانية الكثيرة تحمل معها صفة التنازع لأنها تتوقع بأن أيّ مكان ستذهب إليه هو مكان يستولد المنازعة مع الآخر، وأن المنازعة في المجتمع البدائي شكل من أشكال العيش والمحافظة على الوجود والكينونة. لا بل إن وجود

---

(١) ليفي كلود شتراوس: عالم ولد سنة ١٩٠٨، أنثروبولوجي فرنسي، أبرز ممثلي البنيوية، من مؤلفاته: (المدارات الحزينة) و(الانثروبولوجيا البنيوية).

المجتمعات البدائية في أمكنة ثابتة حول المراعي والينابيع يدعو أيضاً للمحافظة على صفة المنازعة لأن المكان الذي هي فيه هو نفسه مجال مولّد للمنازعة عليها من أطراف أخرى.

وفي ظني أن المنازعة تشكّل توءمة مع الامتلاك، هذا ما نراه في سلوك الأطفال حديثي الولادة حين يمسك أحدهم بأيّ شيء، ويريد آخر انتزاعه منه، نجد دفاع الطفل الأول يصير مستميتاً من أجل الإبقاء على الشيء والاستحواذ به دون أن يعي الثاني لماذا ينازع الأول، ودون أن يدري الأول لماذا يتشبّث بالشيء الذي أمسك به، ودون أن يعي كلاهما أهمية الشيء المتنازع عليه.

والمجتمعات، سواء أكانت بدائية أم متطورة، تعيش والمنازعة أو تعيش على المنازعة. فالمجتمعات البدائية تبدي منازعاتها وتكشف عنها في حلّها وترحالها، وتنمي روح المنازعة والتحارب والتغالب في نفوس أفرادها، وهي لا تجسّد الطاعة إلاّ لرجل قوي قادر على المنازعة والمغالبة، والمجتمعات المتطورة هي صاحبة منازعة أيضاً وإن كانت تخفيها و(تسلفنها) تحت مسميات واتجاهات متعددة، أو قد تجسدها في أساليب وطرق وحقول لا يكون السيف والمدفع فيها فاعلين.. لأنها تعتمد المغالبة الاقتصادية (الاتفاقيات، الأسواق)، والمنازعة السياسية (الأحلاف)، والهيمنة الثقافية (الأنموذج الإرشادي).. وهذا ما تسميه المجتمعات المتطورة بالمجال الحيوي (عسكرياً، سياسياً، اقتصادياً، ثقافياً، دينياً..).

والدول منذ نشأتها التاريخية الأولى اهتمت بتكوين الأطر الأولى للجند من أجل النهوض بما أسميناه بالمنازعة والمغالبة، وبذلك كان المجتمع الأساسي دائماً قادراً على توليد مجتمع طارئ من بين أبنائه هو مجتمع الجند، مجتمع متحرك، متغيّر، متقلّب.. دائماً معادلته الأساسية (الأمر النافذ، والطاعة العمياء)؛ هذه المعادلة التي سيعمل بها الحاكم

على اعتبار أن أمره (على الجند) نافذ، وطاعة الجند (له) عمياء. ومن ثمّ ستأخذ المعادلة صيغة أوسع هي (أمره على الآخرين ← المجتمع) نافذ، وطاعة الآخرين له (المجتمع) عمياء.

وكي لا نتوسّع كثيراً في مجال الجند، فإنني سأقصر الحديث على حال الجند، والشرطة، والعسس، ومظاهر الحرب والأمن في المجتمع العربي.

١- الجند/الدولة الجنينية

في الجزيرة العربية، ونظرة إلى تكوينات الدول الأولى فيها مثل دولة معين، وحمير، وسبأ، فإن ملوك تلك الدول أوجدوا كينونة الجند/الجيش للدفاع عن الثغور وحماية القوافل التجارية، وحماية طرق القوافل التجارية، فقد أوجدت دولة معين نظاماً للجند يشبه نظام التجنيد الإجباري، حيث يؤخذ الأفراد من مجتمعاتهم الرعوية، ليقوموا بالدفاع عن البلاد إذا ما تعرّضت لغزو، وحماية طرق التجارة والقوافل التجارية من سطوة الآخرين، وكانت تدفع لهؤلاء الجند أجوراً مقتطعة من المحاصيل الزراعية للفلاحين، بحيث يبدو الجندي في آخر الموسم وكأنه في حقله وبستانه، لأنه يأخذ حصته من الموسم الزراعي، أو غلال الأشجار المثمرة، وإن كان قد خدم طوال العام في الثغور، أو قرب طرق التجارة.

أما الحال القبلية في الجزيرة العربية، فكانت بعيدة عن التنظيم، وحالة التجييش أو التجنيد تتمّ فور وقوع الغزو أو في لحظة التهديد به، فيخرج للدفاع عن القبيلة من كان قادراً على حمل السلاح والمنازعة والمغالبة والتحارب فشيخ القبيلة أو رئيسها أو سيّدها يستنفر الناس عند الخطر ويدعوهم للدفاع عن القبيلة والتصدي للمنازعة القادمة، أو

يستنفرهم من أجل الغزو والأخذ بالثأر أو مغالبة قبائل أخرى ومنازعتها على المراعي والمياه، أو الأسواق، وطرق التجارة. فإذا ما انتهت المغالبة أو المنازعة وحطت الحرب أوزارها عاد الجميع إلى أشغالهم وأعمالهم الاعتيادية.

أما أسلحة الجند، آنذاك فكانت عبارة عن السيوف، والحراب، والخناجر، والدروع، والتروس، وخوذ الحديد، والفؤوس، والرماح، والسهام، وفي فترة متأخرة باتت المنجنيقات، والعربات الخشبية التي تجرّها الخيول.

وفي مصر لم تتشكّل قطاعات خاصة بالجند لأن جميع الناس كانوا مدعوون للدفاع عن البلاد إذا ما تعرضت للخطر، ولكن مع كثرة المنازعات تشكّلت قطاعات خاصة بالجند للدفاع عن البلاد في زمن الملوك الرعاة (الهيكسوس) وقد سبق الإقطاعيون، حكام مصر في تشكيل مجموعات دفاعية مهمتها الأولى الدفاع عن إقطاعيات الإقطاعيين وحمايتها من أغراض المنازعة والمغالبة.

وفي العراق تميّز الآشور بتنظيمهم للجيش، فقد جعلوا الحياة العسكرية مهنة يُعدّ الأفراد خلالها إعداداً قاسياً للنهوض بأعبائها، وقد تميّز جيش الآشور بالقسوة والسطوة والوحشية بسبب أحوال بلادهم الجغرافية، ورغباتهم المحمومة بالتوسع، وقد حقق جيش الآشور انتصارات كثيرة، ولقب جندهم بالمغاوير، وبسبب تطور هذا الجيش تطورت أدواته ووسائله الحربية أيضاً، فقد عرفت لديهم المركبات الحربية، والأبراج المتحركة، والدبابات الخشبية والمصفحة بالحديد أيضاً.

٢- الجند/التنظيم

عرف الجيش تنظيمات مثل فرق المشاة، وفرق الرماة، وفرق

الفرسان، كما استخدمت الخيول، والبغال، والإبل، والفيلة لخوض الحرب، خصوصاً في أيام الفينيقيين، ودولتهم في قرطاجة التي خاضت منازعات ومغالبات عديدة مع الرومان[1]، وقد كان يرافق الجيش عادةً خبراء في بناء الجسور، وهدم التحصينات، وبناء الأبراج الخشبية، وحفر الخنادق والأنفاق.

ولم تكن الحروب آنذاك تخاض في البر وحسب، وإنما تخاض في البحر أيضاً لذلك كان لابدّ من بناء انتصارات بحرية عديدة على شعوب البحر الطامعة ببلادهم، وكذلك كان شأن الفينيقيين في بلاد الشام، وقرطاجة، وليبيا، وقد أنشئت الأساطيل في البداية للتبادل التجاري ما بين الشعوب التي تضافف البحر الأبيض المتوسط، ولكن سرعان ما تطلبت هذه الأساطيل الحماية اللازمة لقوافل التجارة البحرية، ومن هنا نشأت الأساطيل العسكرية.

ومع أن الآشور لم يكونوا بحاجة للأساطيل في حروبهم إلا أنهم وحين احتلوا سورية في أيام ملكهم سنحاريب، استأجروا السفن والبحّارة، وأنشأوا أسطولاً صغيراً له أغراضه النهرية والبحرية في آنٍ معاً، استخدموه في حروبهم مع الآخرين.. بالطبع كان الجند يأخذون نصيباً وافياً من الغنائم التي يغنمونها من الآخرين.. لكن هذه الغنائم، مع بداية عهد الإسلام، صارت حصتها الأكبر تعود إلى الجند، بحيث يأخذ الجند أربعة أخماس الغنائم، شريطة أن يجهّز الجند أنفسهم بالأسلحة اللازمة سواء أكانوا راجلين أم راكبين، فالغنائم كانت حافزاً مهماً لخوض الحرب والقتال، وقد تدعم هذا الحافز بالعقيدة الإسلامية الجديدة التي عرفتها قبائل العرب، فالقتال في سبيل الله (العقيدة) يؤدي في حال الموت إلى الشهادة، والشهادة تؤدي إلى الجنة،

---

(١) بقيادة هنبعل، حيث وصل بجيشه إلى روما عبوراً عن طريق البحر.

والقتال في سبيل الله يؤدي في حال النصر إلى الغنائم وما أكثرها.

وقد عرف الجيش الإسلامي صدر الإسلام فئتين من الجند، الأولى: فئة الجند النظاميين الذين جعلوا من الجندية مهنة، فتفرغوا لها، والثانية: فئة الجند المتطوعين وهم الذين يلتحقون بالجيش في أوقات الحرب، ثم يتركون الجيش حين تضع الحرب أوزارها.

وبسبب من اتساع عدد الجند، قام الخليفة عمر بن الخطاب بإنشاء (ديوان الجند) مهمته الأولى الإشراف على الجند، وتسجيل أسمائهم، وبيان أمكنتهم، وأحوالهم المعيشية (غنائمهم)، ومع اتساع رقعة الدولة الإسلامية (بلاد الشام، وبيت المقدس، والعراق، ومصر) أنشئت معسكرات خاصة بالجند للإقامة فيها، ومعسكرات أخرى هي أشبه بالخانقاهات المحاذية للطرق من أجل الاسترواح والمنامة ثمّ مواصلة المسير، كما تمّ إقامة المعسكرات داخل المدن التي كانت مهمتها حماية المدن، وسميت بـ (الحاميات).

وعرفت دولة بني أمية في عهد عبد الملك بن مروان نظام التجنيد الإجباري، وبموجبه يأخذ الجندي راتباً مالياً تضاف إليه ما يتحصل عليه من غنائم، ولا يخفى أن الجند كانوا يصطحبون معهم نساءهم، خصوصاً في أثناء إقامتهم في المعسكرات الدائمة.

وفي أيام الدولة العباسية اتسع عدد الجند وكبر إلى أن اشتمل على مقاتلين من البلاد التي فتحها جند الإسلام (بلاد فارس، وتركيا، والهند، وأذربيجان..) وقد لعب الجند وقادتهم دوراً مهماً في إنشاء الكيانات وحمايتها من جهة، وفي دكّ الكيانات وتخريبها من جهة ثانية، فالجيش العباسي وباستعانة كبيرة من جند الفرس، وعلى رأسهم قائدهم الفارسي أبو مسلم الخرساني، استطاع القضاء على حكم بني أمية، وتخريب ملكهم، ونقل عاصمة الخلافة الإسلامية من (دمشق)

إلى (بغداد).. وداخل الدولة العباسية نفسها، نهضت المنازعات بين فرق الجند (الفرس) وفرق الجند (الأتراك) من أجل الولاء للخليفة، والاستحواذ على رضاه، وبالتالي تقريبهم من بلاطه، والنفاذ إلى مقامات الوزارة التي كانت معنية بأمرين اثنين: (المالية) و(مراسلات الخليفة مع الولاة وقادة الجند). وقد بنيت المدن لأهل المنازعات والمغالبة تخفيفاً من غلواء المعارضة والتحارب الداخلي، فمثلاً بنى المعتصم مدينة سامراء للأتراك وجعلها مقاماً لنفوذهم، وقد باتت مقاليد الخلافة وأمور تصاريفها بيد قادة الجند وأهل الوزارة الذين وصلوا إلى الوزارة بدعم من قادة الجند.

وفي العصور التالية، كعصر الدولة الفاطمية مثلاً، غدا الجيش منوعاً في أعراقه، بعدما ضمّ جنداً من الأتراك، والأكراد، والديلم. ومثلما أصاب التطور أحوال الجند في البر، أصاب التطور أحوال الأسطول العربي في البحر، ففكرة إنشاء أسطول عربي إسلامي قوي تعود إلى عهد الخليفة عثمان بن عفان، بعدما أشار عليه والي الشام معاوية بن أبي سفيان ببناء أسطول بحري لإبعاد خطر الروم، وغزوهم من بعد، فسمح له بذلك وتمّ بناء أسطول بحري قوي في عهده (معاوية)، وبه فتح جزيرة قبرص، وكذلك أنشأت مصر أسطولاً بحرياً مهماً في عهد واليها (عبد الله بن أبي السرح) حيث استطاع الانتصار في معركة (ذات الصواري) على الأسطول الروماني بقيادة قسطنطين بن هرقل. وتطورت أهمية الأسطول البحري الإسلامي أيام المماليك، في عهد الظاهر بيبرس[1]، حيث أشرف بنفسه على صناعة السفن في جزيرة (الروضة)

---

(١) انظر: سيرة الظاهر بيبرس، ستة أجزاء، المجلس الأعلى للثقافة والفنون، القاهرة، ١٩٥٩.

المصرية. وعزّزت المرافئ العربية بحمايات كبيرة، وأُقيمت فيها المنارات الهادية، وسُمي قادة الأساطيل بأمراء البحر.

٣- الجند/المهام

لم تقتصر مهام الجند على القتال، والتربص، وحماية الثغور، والمدن، وتوفير الأمن للخليفة، وقوافل التجارة وطرقها، والموانئ وسفنها، وإنما تعدّدت المهام مع تطور الحياة وكثرة متطلباتها، فقد كان من مهام الجند القيام بمهمة البريد، أي إرسال التعليمات من الخليفة إلى أمراء الجند، وأمراء البحر، وبالمقابل إرسال الأخبار والمتطلبات من قادة الجند إلى الخليفة. وقد حرص الخلفاء، وقادة الجند حرصاً كبيراً على البريد في اتجاهيه (المرسل والوارد) وقد اشتمل هذا الحرص على السرّانية، والسرعة، ودقة المعلومات، ومعرفة الأحوال، والإخبار عن كلّ صغيرة وكبيرة بما في ذلك ما يراه حامل البريد، أو حملة البريد، في الطريق..

وقد أُنشئ في عهد الأمويين (معاوية بن أبي سفيان) ديوان للبريد، يضمن حسن المراسلة ما بين الخلفاء وولاتهم، وقادة جندهم، كما يضمن سرعة وصول هذا البريد[1].. وقد تمّ تنظيم الطرق التي يتبعها حملة البريد من خلال وضع خانقاهات للاستراحة، والمنامة، واستبدال الخيول المتعبة، وحملة البريد المتعبين، ووضع شاخصات تحدّد المسافات ما بين المدن والأمكنة المأمولة.

ولكن الأهم هو أن قادة الجند تعاونوا مع ديوان البريد فجعلوا من

---

(١) كان الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان حريصاً على البريد لأن فيه تحقيق مصالح الرعية وحلّ مشكلاتهم، لذلك كان يقول: "ربما أُفسد على القوم سنة حبسهم البريد ساعة".

حملة البريد حملة أخبار عن الولاة وتصرفاتهم ومعاملاتهم للرعية، وحركة الأسواق، وغلاء الأسعار، وتوفر الأطعمة من عدمه، والغنائم، وأحوال الخراج، وهذه كلّها أمور يشرف عليها من يتولى شؤون ديوان البريد، ولأهميته سمي بـ (صاحب الخبر)[1]. وقد كان صاحب سطوة فهو من يقدّم البريد للخليفة (أو الوزير)، وهو من يؤخره أو يحجبه.

وقد اتخذت أشكال المراسلة ما بين الخليفة والولاة أشكالاً عديدة، منها الحمام الزاجل، ومنها إيقاد المنائر في الموانئ، أو إيقاد النيران على رؤوس الجبال، أو استخدام الدخان نهاراً كإشاراتٍ متفق عليها ما بين قادة الجند والخليفة.

وكرديف للجند أنشئ نظام العسس (الشرطة)، وسمي قائد الشرطة بـ (صاحب الشرطة) ومهمة العسس تتمثل في حراسة الناس والمدن ليلاً، وحفظ الأمن، ومساعدة أهل القضاء والولاة على حفظ الأمن نهاراً، ومراقبة الأسواق، وحركة البيع والشراء (المحتسب، العرفاء، الأمناء) وفض المنازعات داخل السوق، أو أمام قاضي السوق (المحتسب).

ووجود نظام العسس أسّس لوجود السجون، فالقبض على الجناة، وأصحاب المخالفات والسرقات، ومرتكبي الجرائم.. اقتضى وضعهم في الحجز (السجون) من أجل أن ينظر أهل القضاء في أمرهم، بعدما كان السجين يحبس في بيته ويقوم خصمه (طالب الحق) بحراسته كي لا يغادر بيته[2]. وبداية السجون في العهد الإسلامي عرفت أيام الخليفة عمر بن الخطاب الذي خصص داراً في مكة المكرمة لتكون سجناً، ووافق

---

(١) كان التكبير يتعالى منادياً إلى الصلاة الجامعة عند مقدم حملة البريد من أجل أن يعرف الناس أخبار قادة الجند، أو الولاة.

(٢) أيام الجاهلية، كان السجين يقتاد في الطرق وقد كبل بالسلاسل، والناس من حوله يعطونه الطعام والشراب والثياب، وبعض المال (كنفقة)، لكن هذه الطريقة أبطلت في عهد الخليفة علي بن أبي طالب. وصارت الدولة تنفق على المساجين بعدما كان ينفق عليه أهله وأهل العطاء.

على تأسيس سجوناً في الولايات التي طلبت منه ذلك. وصاحب الشرطة هو من يشرف على السجون، وللسجناء سجلات تتضمن أسماءهم، وجناياتهم، وعقوباتهم، والألبسة التي أخذوها، والزيارات التي تمّت لهم.

ولا يخفى أنه ترتبت على هذه المكانة أهمية كبرى لصاحب الشرطة لا تقل شأناً وعلواً وهيمنة عن أهمية قادة الجند، لا بل إن صاحب الشرطة امتاز عليهم بقربه من الخليفة أو الوزير، وبأن نتائج أعماله تتبدّى على نحوٍ سريع جداً، ومقدار حظوته يظهر جلياً من التكليفات العديدة التي يكلّف بها، وتظهر شخصيته من خلال شدته وضبطه للأمن، وسهره على طمأنينة الخليفة وولاة الأمور من جهة، وطمأنينة المجتمع من جهةٍ ثانية.

وقد كان جهاز الشرطة، في بدايته، تابعاً للقضاء، ثمّ استقل صاحب الشرطة فأصبح ينظر في المشكلات والجرائم والتعديات التي تحدث في المجتمع دون العودة مباشرة إلى القضاء، وكان يسجن ويعذب وينتزع الاعترافات من السجناء ثمّ يدوّنها ويحيلها إلى القضاة. وقد لقب صاحب الشرطة بألقاب عديدة تبعاً للأقاليم الجغرافية، وتبعاً للممالك والولايات، ففي الأندلس مثلاً عرفت الشرطة بقسميها: شرطة كبرى، وشرطة صغرى، مهمة الأولى النظر في التعديات التي اقترفها أهل النفوذ والجاه والمكانة، ومنهم التجار والقضاة والموظفون الكبار.. في حين كانت مهمة الثانية النظر في التعديات التي تقترفها العامة من الناس. وقد لقب صاحب الشرطة بلقب (الحاكم) وبـ (صاحب المدينة) وبـ (الوالي)، وفي بعض الأحيان كانت مهمة (المحتسب) و(الحسبة) تسند إلى صاحب الشرطة.

٤- الجند/المُلك - المَلك

إذاً، وكما يقول ابن خلدون، فإن المُلك يؤتى بالجند، والمُلك يحرسه الجند، وديمومة المُلك رهينة بقوة الجند، والملك العضوض لا يصير

عضوضاً إلا بالجند، وآية الملك الكبرى السطوة والسيف، وليس العدل أو المساواة[1]، وآية الجند القوة، والانتصارات، والتحصينات، وكثرة العدة والعديد، وآية قائد الجند صفات لابدَّ من توافرها فيه، وهي خصال عشر: جرأة الأسد، وحملة الخنزير[2]، وروغان الثعلب، وصبر الكلب على الجراح، وغارة الذئب، وحراسة الكراكي، وسخاء الديك، وشفقة الدجاجة على صيصانها، وسمن تَغْرو[3]، وحذر الغراب[4]. وطاعة قائد الجند واجبة كطاعة الخليفة نفسه لأنه بمنزلة النائب له، وهو رجل الدين في الجند، فإمامة الصلاة له مثلما هي القيادة له، وقد حاول قادة الجند أن يوجدوا روحاً اجتماعية منضبطة داخل معسكرات الجند من خلال ربط المجتمع العسكري (الطارئ) بالمجتمع الأصلي (الثابت)، بحيث لا يمكث الجندي داخل المعسكرات أكثر من أربعة أشهر، كي لا تعتاد أسرته على غيابه، أو كي لا تقلق عليه، وداخل المعسكرات لا خمر ولا لهو وإنما تدريب، وعبادة، وقراءة قرآن، وتدارس للخطط، ودروس في التاريخ، والشعر والقصة والخطابة، والجغرافية.

وعادةً إذا ما تعرضت الثغور أو المدن لتهديد خارجي يكاتب قادة الجند الخليفة أو الوالي، ويطلبون منه الإذن بالمواجهة، وذلك عن طريق الإخطار بالبريد، فيرسل الخليفة التعزيزات الجديدة إلى الجهة المراد الدفاع عنها مع الأموال التي يراها مناسبة، ويعلن منادي الخليفة إذا ما أراد الخليفة الخروج في الحملة «يا أهل بغداد، النفير النفير، الغزاة

---

(١) ابن خلدون: المقدمة، م.س.

(٢) أي قدرة تحمله.

(٣) دابة تسمى بهذا لكثرة تجوالها وكدها.

(٤) ابن طباطبا، محمد بن علي: الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، القاهرة، ١٩٢٧.

الغـزاة»، فتضـج المدينـة بالنـاس، ويجتمـع خلـق كـثيرون مـن المتطوعـة، ويخرج الخليفة عليه قباء أسود، وعمامة سوداء، وعلى كتفه البردة، وفي يده القضيب، وفي وسطه الخنجر، يحفّ به الوزراء، والنقباء، وقاضي القضاة، وشيخ الشيوخ، وكبار الأعيان، فتضرب له الخيام، ويتقدّم إليه أولو الشأن بعدما طالبهم بالمناصحة بالحرب، وقد اصطف الجند، الرجالة (المشاة) بين يدي الخيّالة وهم يحملون السلاح، ومن خلف الجميع حشود النساء يضربن على الدفوف ويغنين أناشيد الحرب[1]. آنئذٍ تصيب المجتمع رجفة اجتماعية يشعر بها الجميع فيخرج الناس ملبّين منادي الخليفة للنفير ومواجهة الغزاة لأمرين اثنين، **الأول**: الشهادة طلباً للجنة، **والثاني**: الغنائم طلباً لحياة أفضل. وقد يخرج الخليفة في الحملة وقد لا يخرج حسب ما يقدره هو من جهة، وحسب ما يشور به الوزراء والأعيان وأولو الأمر عليه من جهةٍ ثانية.

وقد عرفت قطاعات الجند اهتماماً كبيراً من الحاكم (الخليفة، الملك، الأمير، الوالي..) لذلك عمد قادة الجند إلى بناء القوة العسكرية الضاربة، المنظمة، المدجّجة بالسلاح، معلنة الولاء، كلّ الولاء، للحاكم، بحيث انحصرت مهمة قادة الجند بالدفاع عن الخليفة، والدولة، وحفظ الأمن، وحماية الثغور، وتقوية الجيش.. في حين انحصرت مهمة الحاكم في الإغداق على قادة الجند وتكريمهم، ومنحهم العلاوات، والإقطاعات، والهبات، والرتب. عبر هذا التحالف بين أهل الحكم، وأهل الجند، جاءت ثنائيات العطاء مقابل الدفاع، والرضا مقابل الإخلاص، والتمكين مقابل الولاء.

---

(١) ابن الأثير، علي بن أحمد: الكامل في التاريخ، م.س، ج١٠، ص٢٣١- ٢٣٢.

٥- الجند/الخطابة - الوصايا

لا يخفى أن الاهتمام بالجند كان أمراً مشهوداً في جميع المراحل والفترات التي عرفتها الدولة الإسلامية بدءاً من صدر الإسلام، وحتى يومنا هذا، فالنبي محمد كان يخرج على رأس الجند (الغزوات)، ويكلّف قادة الجند بحملات أخرى (السرايا)، ويوصي الجند، ويعطي التعليمات، وقد كان لوصايا النبي وخطب الحكام والخلفاء والأمراء من بعده الدور الأهم في تحفيز الجند على القتال والمغالبة والتحارب مع الأعداء، وهذا أمر كان معروفاً أيضاً قبل الإسلام، ولأن في هذه الخطب سوسيولوجيا معرفية مهمة، نحاول فيما يأتي إيراد بعض الخطب والوصايا تمثيلاً للمراحل والفترات والأطوار التي مرّت بها الدولة الإسلامية، فهذه السوسيولوجيا المعرفية تبدي لنا عصائب التحالفات الأساسية ما بين أهل الحكم وأهل الجند والأدوار التبادلية التي لعبها الطرفان.

ففي يوم ذي قار (مغالبة العرب للعجم) يقف هانئ الشيباني خطيباً في قومه، يحرّضهم على القتال، والثبات، فيقول:

«يا معشر بكر، هالكٌ مغدور، خير من ناجٍ فرور. إن الحذر لا ينجي من الغدر، وإن الصبر من أسباب الظفر، المنية ولا الدنية، استقبال الموت خير من استدباره، الطعن في ثغر النحور أكرم منه في الأعجاز والظهور. يا آل بكر، قاتلوا.. فما للمنايا من بدّ»[١].

وقد كان يوم ذي قار من أعظم أيام العرب وأبلغها في توهين العجم.

وهذا هو الخليفة (أبي بكر الصديق) يوصي أسامة بن زيد وجيشه، فيقول: «يا أيها الناس، قفوا أوصيكم بعشر فاحفظوها عني: لا تخونوا،

---

(١) صفوت، أحمد زكي: جمهرة خطب العرب في عصور العربية الزاهرة، م١، م.س، ص٣٧.

ولا تغلوا، ولا تغدروا، ولا تمثّلوا، ولا تقتلوا طفلاً صغيراً، ولا شيخاً كبيراً، ولا امرأةً، ولا تعقروا نخلاً ولا تحرقوه، ولا تقطعوا شجرة مثمرة، ولا تذبحوا شاة ولا بقرة ولا بعيراً إلا لمأكلة، وسوف تمرّون بأقوامٍ قد فرّغوا أنفسهم في الصوامع فدعوهم وما فرّغوا أنفسهم له، وسوف تقدمون على قومٍ يأتونكم بآنية فيها ألوان الطعام، فإذا أكلتم منها شيئاً بعد شيء، فاذكروا اسم الله عليها، وتلقون أقواماً قد فحصوا أوساط رؤوسهم وتركوا حولها مثل العصائب فاخفقوهم بالسيف خفقاً، اندفعوا باسم الله»[1].

ومن خطب قادة الجند، الكثير مما حفلت به بطون الكتب، فأبو عبيد بن الجراح واستعداداً لموقعة اليرموك، يقف في الجند خطيباً، فيقول:

«يا عباد الله، انصروا الله ينصركم ويثبت أقدامكم، فإن وعد الله حق، يا معشر المسلمين اصبروا، فإن الصبر منجاة من الكفر، ومرضاة للرب، ومدحضة للعار، فلا تبرحوا مصافّكم، ولا تخطوا إليهم خطوة ولا تبدأوهم بقتال، وأشرعوا الرماح، واستتروا بالدرق، والزموا الصمت إلا من ذكر الله، حتى أمركم إن شاء الله»[2].

وكان الدعاة يمشون مع الجند وهم يستعدون لملاقاة أعدائهم، فيوصونهم بالصبر، والمقارعة، والثبات، وعدم الفرار، فهذا معاذ بن جبل، يمشي بين صفوف الجند، فيحرضهم، ويقصّ عليهم الأخبار والأحداث، ويعظهم: «أنتم إن شاء الله منصورون.. اصبروا إن الله مع الصابرين، واستحيوا من ربكم أن يراكم فرَّاراً من عدوكم وأنتم في قبضته ورحمته، وليس لأحد منكم ملجأ وملتجأ من دونه ولا متعزز بغير

---

(١) ابن الأثير، علي بن أحمد: الكامل في التاريخ، م٢، م‌س، ص١٦٢،.

(٢) الواقدي: فتوح الشام، مكتبة البابي الحلبي، القاهرة، 1954، ص١٩٥.

الله»[1].

ويوصي الخليفة عمر بن الخطاب قائد جنده في العراق سعد بن أبي وقاص، قائلاً:

«أما بعد، فإني آمرك ومن معك من الأجناد بتقوى الله على كلّ حال، فإن تقوى الله أفضل العدة على العدد، وأقوى المكيدة في الحرب، وآمرك، ومن معك أن تكونوا أشدَّ احتراساً من المعاصي منكم من عدوكم، فإن ذنوب الجيش أخوفُ عليهم من عدوهم»[2].

كما يولّي عمر بن الخطاب يزيد بن أبي سفيان أميراً على أجناد الشام، فيرسل إليه كتاباً، يقرأ على أجناد المسلمين:

«أما بعد: فقد ولّيت يزيد بن أبي سفيان أجناد الشام كلّه، وأمرته أن يسر إلى قيسارية، فلا تعصوا له أمراً، ولا تخالفوا له رأياً، والسلام»[3].

وتظلّ الكتب، والخطب، والرسائل، والوصايا متبادلة ما بين الحاكم وقادة الجند، وليس في كتب قادة الجند سوى النصح والطلب والمشورة على الحاكم، وليس في كتب الحاكم سوى الرأي، والأمر، والحزم، ولقادة الجند المشورة والطاعة العمياء، وللحاكم الأمر (سواء أكان أنجزه بالمشورة أم بغيرها).

وهذا نموذج من أوامر الحكام إلى قادة الجند، حيث يكتب أبو بكر الصديق كتاباً إلى قادة جنده في الشام أبي عبيدة بن الجراح، الذي طلب إليه المساعدة والنجدة، يخبره في الكتاب أنه طلب إلى قائد جنده في العراق خالد بن الوليد أن يدع العراق وأهله، ويميل نحو الشام

---

(١) الواقدي: فتوح الشام، م.س، ص١٩٥.

(٢) ابن عبد ربه: العقد الفريد، ج٢، م.س، ص٤٠.

(٣) الواقدي: فتوح الشام، م.س، ص٢٥٠.

من أجل نجدة جيش أبي عبيدة بن الجراح في الشام، وأن يولّي أمرة الأجناد إليه، علماً بأن أبا عبيدة بن الجراح هو من هو في الإسلام. يقول أبو بكر في كتابه إلى أبي عبيدة:

«أما بعد: فإني قد ولّيت خالداً قتال الروم بالشأم. فلا تخالفه، واسمع له وأطع أمره، فإني وليته عليك، وأنا أعلم أنك خيرٌ منه، ولكن ظننت أن له فطنة في الحرب ليست لك، أراد الله بنا وبك سبل الرشاد»[1]. بمثل هذا الحزم، والأمر، والقطع يتكلم الحكام، لكن ما هي ردة فعل قادة الجند، وكلّ منهم يعرف موضعه ومكانته؟! هنا يكتب خالد بن الوليد إلى أبي عبيدة بن الجراح يخبره بكتاب الحاكم (أبي بكر) فيقول له:

«أتاني كتاب خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم، يأمر بالمسير إلى الشأم، وبالمقام على جندها، والتولّي لأمرها، والله ما طلبتُ ذلك، ولا أردته، ولا كتبت إليه فيه، وأنت رحمك الله، على حالك التي كنت بها لا يعصى أمرك، ولا يخالف رأيك، ولا يقطع أمرٌ دونك، فإنك سيّد من سادات المسلمين، لا ينكر فضلك، ولا يستغنى عن رأيك، تمم الله ما بنا وبك من نعمة الإحسان»[2].

وسوف يأتي وقت في عهد الخليفة عمر بن الخطاب، يُعزل فيه خالد بن الوليد عن أمرة الأجناد، ويُولّى أبو عبيدة بن الجراح بكتاب على شاكلة هذا الكتاب:

«وقد استعملتك على جند خالد بن الوليد، فقم بأمرهم الذي يحق عليك، لا تقدم المسلمين إلى هلكة، رجاء غنيمة، ولا تنزلهم منزلاً قبل

---

(١) الواقدي: فتوح الشام، م.س، ص٧٤.

(٢) الواقدي: فتوح الشام، م.س، ص٦٣.

أن تستريده لهم، وتعلم كيف مأتاه»[1]. ويرسل الحاكم عمر بن الخطاب كتاباً إلى قادة الجند الآخرين المتفرقين في الأمصار، وإلى الولاة يخبرهم بعزل خالد بن الوليد عن أمرة الأجناد: «إني لم أعزل خالداً عن سخط ولا خيانة، ولكن الناس فتنوا به فخفت أن يوكلوا إليه ويبتلوا به، فأحببت أن يعلموا أن الله هو الصانع، وأن لا يكونوا بعرض فتنة»[2].

في مثل هذه الخطب، والرسائل، والكتب، والوصايا، سوسيولوجيا معرفة بما يفكر به الحاكم، وبما يريده من قادة الجند من أجل تعزيز تحالفه معهم بوصفهم سيوفه، وحماته، وكذلك بما يفكر به قادة الجند، وما يتطلعون إليه من وراء طاعتهم العمياء للحكام، فالمعادلة فيما بين الطرفين قائمة على (الأمر) و(الطاعة)، بحيث يتوطد مُلك الحاكم وتقوى شوكته، ويهاب داخلياً وخارجياً بقوة جنده، وسطوة رجاله، من جهة، وينال قادة الجند المكانة والاعتبار والأهمية لدى الحاكم من جهةٍ ثانية، وليس مثل الجاه والمال والثراء والإقطاعات من إشارات أكثر وضوحاً على التكريم، والتقديم، والرضا، والرعاية الحاكمية لهم.

٦- الجند/الأدوار الرديفة

وأيّاً كان الأمر، فإن الحكام، وقادة الجند، اتفقا معاً على أن تكون للجيش حظوةٌ كبيرة، وتقديمٌ على كل مُقدم، خصوصاً إذا ما كانت البلاد في تهديد داخلي (فتنة، منازعات)، أو تهديد خارجي (اعتداء، غزو).. فقد عرف الجيش تنظيمات عديدة كثيرة، وصنف

---

(١) الطبري: تاريخ الأمم والملوك، ج٤، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٦، ص٤٥.

(٢) الطبري: تاريخ الأمم والملوك، م.س، ص٢٠٦.

قادته حسب الرتب والأهمية، أمراء، وقادة[1]، وقسم أجناده إلى فرق، وأجنحة، واختصاصات حسب الأسلحة، والمهام، وإلى جند نظاميين، وجند متطوعين، جند عامون يقاتلون خارج البلاد، وعلى الثغور والحدود، وجند خاصون يعملون في داخل البلاد (كالشرطة، والحرس السلطاني) لحماية الحكام، وراح الجند ينسبون إلى الحكام، كأن يقال جند الحافظية نسبةً إلى الخليفة الحافظ الفاطمي، مثلاً، أو جند الآمرية نسبةً إلى الخليفة الآمر الفاطمي أيضاً. وقد عمل الحكام على التآخي بين قادة الجند، وإطفاء نار الخلاف فيما بينهم، وطي الشحناء التي تنشب بينهم لأسباب لها علاقة بما يقدمونه من خدمات للحكام، ومقدرة على تنفيذ أوامرهم امتثالاً للقاعد الذهبية التي يحفظها قادة الجند (الطاعة العمياء) من جهة، ولها علاقة بتقديم الحكام لبعضهم على بعضهم الآخر.. من جهةٍ أخرى، والعمل على التآخي، واستقطاب رضا قادة الجند أمر شديد الأهمية بالنسبة للحكام خصوصاً عندما يقرب بعض أقارب الحكام بعض قادة الجند منهم، (كالإخوة، والأعمام، والأصحاب، والأنسباء..)، فأغلب المنازعات والخصومات التي نشبت بين الحكام (الإخوة، الأعمام، الأبناء والآباء) إنما تعود إلى الاستمالات التي عمل عليها الحكام (على تعدديتهم) لاستقطاب قادة الجند.. حدث ذلك في مختلف مراحل الدولة الإسلامية وأطوارها، من عصر الخلفاء الراشدين، خصوصاً مقتل عثمان بن عفان، والتحارب والمغالبة والمنازعات التي حدثت في عهد الخليفة علي بن أبي طالب، ومن ثمّ ما حدث في العصر الأموي، ومفاضلة قادة الجند ما بين خليفة وآخر، وما حدث في العصر العباسي، حتى في أزهى فتراته، والخلاف بين

---

(١) كان أمراء الجند يقلدون بأطواق الذهب (أيام الفاطميين) من أجل تمييزهم في مكانتهم العالية التي وصلوا إليها.

الأمين والمأمون، وانقسام قادة الجند على من هو الأحق منهما بالخلافة..، ومن بعد ستغدو الانقسامات أكبر وأوسع وأكثر بدواً ووضوحاً كلما توغلنا في تاريخ الدولة الإسلامية وأطوارها من أيام الدويلات المتتابعة والمماليك.. وصولاً إلى دولة الاستقلال العربية الحديثة، فقد كان التحالف شديداً بين قادة الجند والحكام حسب معادلة (الأمر للحكام) و(الطاعة للقادة) والنتيجة تقاسم النفوذ، والسلطة، والغنائم.. والبادي من تمظهرات التحالف ما بين الحكام وقادة الجند.. هو أن عديد الجند الذي يحيط بقصور الحكام بات مساوياً أو أكبر في الاستطالة والمكاثرة لعديد الجند الذين يقفون على الثغور والحدود، لأن الحكام رأوا بأن حماية القلعة الداخلية (قصورهم) أهم من حماية الثغور والحدود، وأن التحصينات والحصون، والأسيجة الأمنية، تبدأ أول ما تبدأ بقصور الحكام، بحيث تجعل هذه التحصينات قصورَ الحكام قلاعاً داخلية لا يصل إليها أو يقترب منها أو يدخلها سوى من رضي عنه الحكام أنفسهم، وهذا الوصول، أو الاقتراب أو الدخول لا يتم إلا بمعرفة قادة الجند، مثل هذا الأمر ليس وليد الدولة العربية الحديثة (دولة الاستقلال) وإنما كان موجوداً ومعروفاً في مختلف مراحل الدولة الإسلامية منذ أيام الخلفاء الراشدين، وصولاً إلى أيامنا الراهنة، صحيح أن الدولة في عصرنا الراهن صارت دولة أمنية مخيفة، جعلت المجتمع، كلّ المجتمع، مدرسة، موزعة إلى صفوف، الجميع فيها الطلاب، والأساتذة، والإداريون.. لهم ملفات وسجلات، حركاتهم، وأقوالهم، وأنفاسهم، ونيّاتهم.. وحواسهم أيضاً.. كلّها تحت السيطرة، وكلّها تحت المراقبة، وكلّها مشدودة إلى الجملة الراعبة لأيّ فرد، أيّاً كان مستواه، (تعال لنشرب فنجان قهوة) بحيث صار هذا الفنجان فنجان سؤال، وتفتيش، وإشارة إلى أن هذا الفرد بات في دائرة المراقبة المعلنة

والمكشوفة؛ ولكن الصحيح أيضاً أن أجهزة العسس والشرطة العلنية والسرّانية منذ إنشائها في عهد الخليفة عمر بن الخطاب إلى أيامنا الراهنة لعبت أدواراً حاسمة في حياة المجتمع والأفراد في آنٍ معاً، وهي أدوار كانت كلّها في صالح الحكام تنفذ وفق مشيئتهم وأهوائهم والمصالح التي تهمهم. ومثلما صار للجند عيون في الداخل (البصاصون، رجال المخابرات، الأمن، المباحث، المهمات الخاصة، الحرس الخاص.. الخ) صار للجند في الخارج عيون، كتائب الجواسيس وأهل الأخبار و(عيون الجيش)، وقوى الاستطلاع.. تقوم بمعرفة أحوال جند الأعداء، وأحوال المناطق الحدودية، ومواقع الثغور ودراستها من الناحية الطبوغرافية، معرفة الممرات، والأنهار، والجبال، وطبيعة الأرض، والغابات.. وحين يستقر الأمر على خوض غمار الحرب، يعقد الحكام اجتماعاً موسّعاً لقادة الجند (أمراء الحرب) يسمى (مجلس الحرب) يتشاورون فيه حول خطط الحرب، وكيفية تنفيذها، وأكلاف الحرب ومتطلباتها في العدة والعديد، ففي الماضي، وحين كان يستعد الجيش للخروج للحرب يخرج معهم الحاكم وحاشيته، فيستعرض الجيش، ويقف أمام صفوفه، ويخطب بهم، ويحرضهم على قتال الأعداء، والثبات، وعدم الجبن، ويقطع على نفسه العهود والوعود بمكافأتهم جميعاً (قادةً، وأفراداً) إن ظفروا بالنصر، وردّوا كيد الأعداء. بالطبع تكون الإغراءات والمكافآت وعوداً قطعية، لأمراء الحرب، وقادة الجند الكبار. ففي الماضي كان نصيب قادة الجند من الغنائم كبيراً جداً، وفي العصور التالية والحديثة معاً كانت الإقطاعات، والمكافآت، والمنح، والهبات، والمواقع السلطوية (النفوذ) كبيرة أيضاً لقادة الجند لقاء إخلاصهم للحكام (تحالفهم).. ولهذا ليس غريباً أن تصير الوظائف المدنية، والوزارات، ومواقع القضاء.. وظائف يشغلها قادة الجند الذين

قاموا بالانقلابات والثورات في عهد دولة الاستقلال الحديثة، إذْ ليس شرطاً أن يعرف قائد الجند في الثقافة حتى يتسلّم وزارة الثقافة، أو يعرف في القضاء حتى يتسلّم وزارة العدل، أو يعرف في الزراعة حتى يتسلّم وزارة الزراعة، أو يعرف في الصناعة حتى يتسلّم وزارة الصناعة.. لأن هذه التوليات تعود إلى القاعدة الذهبية التي عمل عليها أهل الحكم (قديماً وحديثاً): الثقة والولاء قبل الكفاءة والخبرة[1]، وتحالفات قادة الجند الذين تسلّموا حكم الدول لم تبقَ تحالفات مصالح فيما بينهم في الدولة الواحدة، وإنما تطورت فغدت تحالفات فيما بين الدول التي حكموها.

فعلاقات الدول، والممالك، والإمارات فيما بينها (قرباً وبعداً، صداقةً أو عداوة) إنما تتمّ وفق مصالح الحكام (بالتحالف مع قادة جندهم). هذا الأمر كان قديماً، وهو كائن في أيامنا الراهنة، وطلب النجدات والمساعدات بين دولة وأخرى إنما يتمّ وفقاً لتوجهات الحكام ورغباتهم، وتكفي نظرة عجلى للتحالفات التي كانت قائمة بين حكام الدول المتتابعة، في أثناء تعرّض بعضها للمخاطر والتنازعات، أو في أثناء خلع حاكم عن سلطته، وقد كانت استجابة الحاكم القوي للحاكم المخلوع أو المهدّد بالخطر تتمّ وفق شروط أغلبها أن يدفع الحاكم الضعيف أو المغلوب على أمره، أو المخلوع، جزية من مواسم مملكته سنوياً للحاكم القوي الذي نَجَدَه، فدافع عنه، أو أعاده إلى ملكه. فمثلاً، قَبِل السلطان نور الدين (في دمشق) مساعدة القائد شاور الذي خلع من ملكه (في مصر) كيما يعود إلى ملكه مقابل أن يعطيه ثلث

---

(١) لهذا يصير الحديث عن عدم التطور، وعدم الارتقاء والنمو في المجتمعات العربية.. باعثاً على السخرية، وكذلك الحديث عن هجرة الأدمغة وأصحاب العلم والكفاءة.. باعثاً على الأسى والألم، فماذا تفعل الحملان حين تتحدث الذئاب عن العدالة؟!

خراج مصر جزيةً سنوية وهو الذي علم أهمية خراج مصر. وحين عاد إلى ملكه فعلاً، نكث شاور وعده وأخلف عهده، ولم يدفع ثلث خراج مصر، الأمر الذي أغضب نور الدين وقادة جنده الذين ناصروه فعملوا معاً (تحالفوا) على إزاحته، آنذاك[1]، وهذا ما كان.

٧- الجند/التركيبة الاجتماعية

أمرٌ آخر أودّ الإشارة إليه وهو أن التركيبة الاجتماعية للجيش في المجتمع الإسلامي تبدّلت وتغيّرت مرات ومرات، ليس وفق معادلة جيش نظامي، وجيش متطوعة وحسب، وإنما وفق معادلة جيش عربي أو جيش إسلامي أيضاً، ففي الجيش الأول يتبدّى العنصر العربي هو الأكثر عدداً، وحظوة.. خصوصاً في مجال قيادة الجند. وفي الجيش الثاني يتبدى العنصر الإسلامي (الفارسي، التركي، الكردي..) هو الأكثر عدداً وحظوة.. خصوصاً في مجال قيادة الجند، وتكاد الدولة الأموية تكون المثل الأبرز والأوحد لموجودية الجيش العربي وحضوره في عديد الجند، وعديد القواد العرب، في حين نجد أن الدولة العباسية أعطت المكانة الأولى للجند والقادة الفرس، ومن ثمّ، وفي مغايرة لافتة للانتباه، أعطت المكانة للجند والقادة الترك، إلى الحدّ الذي جعل الخليفة المعتصم (٨٣٣- ٨٤١م) يطلب من واليه على مصر كيدر نصر بن عبد الله بإسقاط العرب من ديوان الجند، وقطع أعطياتهم من بيت مال المسلمين، وبذلك تلاشى دور الجند العربي وقادتهم في مصر، وبات العجم والموالي هم جند جيش المعتصم وقادته في مصر[2]، كما هي الحال في بغداد.

---

(١) ابن الأثير: الكامل في التاريخ، ج١، م س، ص١٢١.

(٢) رمضان، هويدا عبد العظيم: المجتمع في مصر الإسلامية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٤، ص٢٧٣.

وكان من نتيجة هذا الفعل (قطع أعطيات الجند وقادتهم) أن تحوّل الجند العربي وقادتهم من طبقة عسكرية إلى طبقة مدنية تسعى وراء الرزق عن طريق غير طريق الجهاد والحرب، فعملوا في الزراعة والتجارة والصناعة، أو في المهن والحرف التي كانت وقفاً على أهل مصر. علماً بأن العمل في هذه المجالات كانت ممنوعاً ومحرّماً على المسلمين، ومنهم العرب، كي لا يتقاعس دور الجند، وقادة الجند، عن مواصلة الجهاد والتنبه إليه والاستعداد له، فالزراعة ومشاغلها، والصناعة ومتطلباتها، والتجارة ومغرياتها وصفاتها.. والمهن والحرف وأحوالها ووضاعتها في المجتمع كلّها تعوق الجند وقادتهم عن القيام بواجبهم العسكري، لذلك وجدنا أن الخليفة عمر بن الخطاب يأمر مناديه أن ينادي في أمراء الجند معاً: «أن عطاءهم قائم، وأن رزق عيالهم سائل، فلا يزرعون ولا يزارعون»[1]. وموقف عمر بن الخطاب من خطابه هذا سوف نجده مجسّداً عندما أعلم واليه على مصر عمرو بن العاص «أن شريك بن سمى الغطيفي (الغطفاني) حرث بأرض مصر، فكتب إليه عمر أن ابعث إليَّ به، فذهب شريك إلى الخليفة من دون كتاب، وعند وصوله إليه بادره قائلاً: تؤمنني يا أمير المؤمنين؟ قال وقد عرفه أنه من الأجناد: ومن أيّ الأجناد أنت؟! قال: من جند مصر. قال: فلعلّك شريك بن سمى الغطيفي (الغطفاني). قال: نعم يا أمير المؤمنين. قال: لأجعلنك نكالاً لمن خلفك. قال: أو تقبل مني ما قبل الله تعالى من العباد. قال: وتفعل؟ قال: نعم. فكتب الخليفة عمر بن الخطاب إلى واليه عمرو بن العاص: أن شريك بن سمى جاءني تائباً، فقبلتُ منه»[2].

لقد خاف الخليفة عمر من أن يركن الجند إلى الكسل، وأن

---

(١) ابن الأثير: الكامل في التاريخ، م.س.

(٢) ابن الأثير: الكامل في التاريخ، م.س.

يسيطر عليهم حبّ المال إذا ما اشتغلوا بالزراعة أو الصناعة، ورفض تقسيم الأرض (اقتطاعها) بينهم، خاصةً وأن الأجناد بهروا بثروات البلدان التي فتحوها، وقد كان أحد أسباب فتحهم لتلك البلاد رغبتهم بالانتفاع من خيراتها (الغنائم)، فالانتقال من المجال الجغرافي الصحراوي (الجزيرة العربية) إلى المجال الجغرافي الزراعي، وعالم المدن التي عرفت المهن والأسواق والتجارة والحرف بهرهم حقيقة، وقد صرفهم الخليفة عمر عن اقتسام الأراضي والعمل بها من أجل المحافظة على قوة الجيش الإسلامي وجهوزيته من أجل الدفاع عن البلاد التي فتحوها من جهة، والانطلاق نحو فتوحاتٍ جديدة لبلادٍ جديدة من جهةٍ ثانية.

٨- الجند/التحالفات

لم تظهر مثل هذه الإقطاعات، وحالات التمليك لقادة الجند إلا في أواخر العصر الأموي، والعصر العباسي، حيث صار قادة الجند من كبار الملاكين، والتجار المغتنين، وبذلك جمع رجل الجند جاهاً جديداً، ومكانةً جديدة إلى جاههم العسكري عن طريق حيازة المال والتحالف مع التجار والتعاون معهم من أجل الاستفادة من أساليبهم وخبراتهم، والانتفاع السريع من العمل في التجارة والصناعة والزراعة، وسوف تتطور أحوال قادة الجند لاحقاً من حيث اتساع أملاكهم وأعمالهم في الزراعة والتجارة والصناعة في العصور والفترات المتقدمة وصولاً إلى أيامنا الراهنة، بحيث صار قادة الجند تجاراً من وراء الستار، وعاملين في الصناعة من وراء الستار، وأهل زراعة من وراء الستار، وقد استجر قادة الجند عديد الجند إلى مزارعهم، ومشاغلهم الصناعية، ومتابعة أعمالهم التجارية، وذلك لأن هؤلاء الجند لا يأخذون أجراً على أتعابهم سوى ما حدّدته لهم رواتبهم المعمول بها وفق سلالم الرواتب في

الدولة، إنهم يعتبرون وجودهم في مزارع، ومشاغل، ومكاتب قادة الجند هو وجود تكريم ورعاية ومكافأة بعيداً عن الخدمة في الثغور، والحدود، وسط البرد، والحر، والجوع، والحرمان، والزجر والنهر.. وعادةً ما يعلم الحكام كلّ التفاصيل عن تغوّل الأحوال المادية لقادة الجند، بحيث فتحت ملفات لكلّ قادة الجند، توضحت فيها أملاكهم، فتصير المتابعة لأحوالهم عن طريق المخبرين هي التي تضيف إلى أملاكهم الأملاك الجديدة، أو تحذف من أملاكهم ما خسره قادة الجند أو تخلّوا عنه، وعادةً ما يعلم قادة الجند أن حكامهم يعرفون جيداً أملاكهم، وحراكهم الاقتصادي خارج قطاع الجند، لذلك فإن هذه المعرفة المشتركة/المتقاطعة ما بين أهل الحكم، وأهل الجند هي التي تعزّز التحالفات ما بين الطرفين، وهي التي ترتب قوة المعادلة القديمة الجديدة: الولاء المطلق، والطاعة العمياء (لقادة الجند) مقابل رضا الحكام. ومادامت هذه المعادلة قائمة فإن قادة الجند يعززون أملاكهم ويوسعونها، ويكاثرون من أموالهم ويعددونها تحت سمع وبصر أهل الحكم. والتحالفات بين الطرفين تتعدى أمور المال والتجارة والأراضي، لأنهما معاً (الحكام) و(قادة الجند) أدركا بأن مكانتهما وقوتهما وسطوتهما مشتقة من مشترك بينهما يتمثل في (النفوذ، والقوة، والسيطرة).. لهذا فإن المشكلات حين تنشب في الحقل السياسي، أعني حقل الحكام (مبايعة، انقلاب، تعيين، ثورة..) فإن قادة الجند يعملون على تعزيز مكانة الحكام وإسنادهم، وإخضاع الناس لهم، والسيطرة على البؤر المنافسة لهم، والاستيلاء على المواضع المهمة في المدن التي تعني السيطرة عليها تثبيتاً لحكم الحكام، وتعزيزاً لهيبتهم ومكانتهم في المجتمع، وبالمقابل، وعلى نحوٍ تبادلي، حين تحدث مشكلات في الحقل العسكري، أعني في حقل قادة الجند (الجيش) كالتناحر بين القادة،

أو وقف الترقيات، أو حدوث هزيمة للجيش، فإن الحكام يبادرون إلى تعزيز مكانة قادة الجند، وتلميع صورهم في المجتمع باعتبارهم أبطالاً، وإن كانت إخفاقاتهم في الدفاع عن الوطن كبيرة، فهم يسعون إلى إيجاد المبررات التي تنقذ قادة الجند من السقوط على الرغم من تذمر الناس وانتقادهم لسلوك قادة الجند، وجبنهم، وخوارهم وضعفهم، وتقصيرهم، ودعوتهم إلى محاكمتهم محاكمات ميدانية، بعدما هزموا في المعارك والمواجهات مع العدو، والتي يكون من جرائها، عادةً، احتلال الأراضي، وطرد السكان، والكثير من القتل والظلم والجور.. الحكام، وبسبب من قوة التحالفات مع قادة الجند، يذهبون إلى طي الهزيمة، وعدم إثارة الحديث حولها، وعدم مساءلة قادة الجند عن ما حدث علانيةً، لا بل يذهبون إلى أبعد من ذلك حين يقومون بترقية قادة الجند إلى رتب أعلى، وتعزيز مكانتهم، واستقبالهم وكأنهم ظافرون، ووضع السيارات الجديدة تحت تصرفهم، وتصغير حجم الهزيمة عن طريق الحديث المبالغ بأهداف العدو، وأن قادة الجند، ببطولاتهم وتفانيهم، حالوا دون تحقيق كامل أهداف العدو. على هذا النحو من التبرير، والكذب، والنفاق، والتدليس على الناس، يعمل التحالف ما بين الحكام وقادة الجند لتزييف الواقع، ولابأس في مثل هذه الأثناء من صورة جماعية تجمع الحكام وإلى يمينهم يبدو رجال الجند، وإلى يسارهم يبدو رجال الدين؛ فأهل الحكم، وأهل الجند، وأهل المال، وأهل الإعلام في تحالفٍ عجيب، فأهل الدين يقولون: في أثناء الهزائم (تبريراً) إن للباطل جولة، وللحق جولات. وأهل الحكم يقولون: شجاعة قادة الجند حالت دون هزيمة الوطن كلّه وتحقيق أهداف العدو الكثيرة، ولعلّهم يختصرون الوطن بسلامة قصورهم. وأهل الجند يقولون: إن قوة العدو وعديده جوبهت بالإرادة الحرة، والصبر والمصابرة،

والشجاعة النادرة. وأهل المال يقولون: كلّ شيء في سبيل الوطن، وهم يعنون كلّ شيء في سبيل الحكام لأن التعويض عليهم قادم لا محالة. وأهل الإعلام يقولون: مادام الحاكم بخير، فإن الوطن بخير.

إن التحالف بين هذه العلامات الاجتماعية وبدافع من مصالحه هو الذي يزيّف الحقيقة ويغيّر معادلة الهزيمة لتصير معادلة انتصار ليس من أجل مصلحة الوطن، وإنما من أجل المصالح المشتركة لهذه العلامات الاجتماعية[1].. وقد نجحت هذه العلامات الاجتماعية، في كلّ العصور تقريباً باحتواء غضبة المجتمع وتذمره، عند حدوث المشكلات، والهزائم، والمنازعات، وذلك لأن كلّ علامة اجتماعية تمثل رأس البنية الأبوية لمجتمعها الخاص بها، فالبنى الأبوية لأهل الحكم، وأهل الجند، وأهل الدين، وأهل المال، وأهل الإعلام تتحالف من أجل مصالحها لتلافي الأخطار التي تهدّدها بمجيء قادة جدد للبنى الأبوية كبدائل عنها. بعبارة أخرى إن التحالفات بين هذه العلامات الاجتماعية تتقوى وتتعزّز من قبل آبائها (من الأبوية) لأن ما من أحد يريد التخلي عن مكانته ولعبه لدور (الأبوة) في مجتمعه، أو لدوره التمثيلي لمجتمعه.

---

(١) أحد شيوخ مصر الدعاة، جاهر بالقول إنه صلى لله ركعتين شكر لأن مصر هزمت في حرب ١٩٦٧، ذلك لأن انتصار= =مصر، على حدِّ رأيه، كان انتصاراً للسلاح السوفييتي، وهذا الانتصار هو انتصار للشيوعية، وفي ذلك تهديد للإسلام، فلو انتصر جيش مصر لأدى ذلك إلى انتشار الشيوعية في المجتمع المصري والعربي معاً.

الفصل التاسع

الذهنية العربية والعلامات الاجتماعية

(الشاعر)

- المساجد
- المؤدبون
- الكتاتيب
- مجالس المناظرة
- المكتبات
- المدارس

الذهنية العربية والعلامات الاجتماعية
(الشاعر)

لا مراء أن عامليّ البيئة الطبيعية، والبيئة الاجتماعية أثرا تأثيراً كبيراً في تكوين الذهنية العربية، فالحياة الصحراوية، والشمس، والجفاف، والقحط، والمراعي، وندرة المياه، فرضت على المجتمع العربي أن يعيش في جزر اجتماعية لا امتدادات لها، ولا عمق. فالمكان متحرك زئبقي، والزمن طويل متراخٍ، والمراعي نادرة، والمياه حلم أشبه بالكابوس، والأرض غير قابلة للعطاء، والحيوانات هي الرجاء والمعين..، مثل هذه الحياة لم توفر حياة اجتماعية متفاعلة أو متعالقة إلا في مواسم معينة، موسم الحج إلى مكة، كما لم توفر حياة اقتصادية غنية بالإنتاج، والأسواق، والبيع والشراء، والطرق، إلا في مواسم معينة أيضاً، مثل الأسواق المصاحبة لموسم الحج، أو رحلات التجارة في الصيف (إلى الشام) وفي الشتاء (إلى اليمن). وكذلك لم توفر حياة سياسية ذات تنظيمات أو هيئات أو دواوين كما كان الأمر معروفاً في بلاد فارس على سبيل المثال، مثل هذه الحياة الجافة، الضحلة في غناها الطبيعي لم تجعل أحداً من حولها (فرس أو روم) يطمع بها لأنه لا يوجد فيها ما يطمع به. لذلك أسهمت هذه البيئة القاسية في تكوين ذهنية عربية معادلة لها من حيث القسوة، والسطوة، والصبر، والمواجهة، والفردية، وعدم القبول على العمل والإنجاز.

والعامل الثاني المؤثر أيضاً في تكوين الذهنية العربية هو البيئة الاجتماعية، حيث هي ضحالة العلاقات الاجتماعية، والحوار مع الآخر، والتعلم، واكتساب المعرفة، وسطوة الفقر، وقلة الكلأ والماء، وكثرة المغالبة والتحارب والمنازعات، وموت الماشية، ونضوب الآبار، وجفاف السواقي والمجاري، وانتظار المطر الذي لا يأتي، وقد سمّاه العرب بـ (الغيث)، مثل هذه الأحوال الاجتماعية هي التي دفعت العرب إلى أفعال اجتماعية صبغتهم بصباغها، وخصوصاً المغالبة والتحارب، والقسوة والغلظة في القول والتصرف، و(نشافة) الرأس أو قل صلابته وما ينتج عنها من عنادٍ وثبات على الرأي حتى وإن كان بعيداً عن الصواب والمنطق، فكلمة أحدهم مثل (الطلق) إن خرجت لا تعود، أي لا تغيّر وإن كانت نتائجها باهظة وقاسية، فالفقر دعاهم إلى الغزو، والاعتداء، والسلب، والنهب، بحيث صار الغزو، والاعتداء، والسلب، والنهب.. صفات نبيلة يتحلى بها البطل المغوار بين قومه، فهو إن غاب (جاب) أي غَنُم، أما ماذا فعل؟! وكيف تصرف؟! فلا أحد يسأله عن ذلك، فالغنيمة (الغاية) إن حضرت تبرّر المساعي والتصرفات (الوسيلة) وإن كانت دنيئة وخسيسة.

هذان العاملان، البيئة الطبيعية، والبيئة الاجتماعية أثّرا كثيراً في تكوين الذهنية العربية، ومثل هذا الأمر ليس خصيصة بالمجتمع العربي، فالبيئتان الطبيعية والاجتماعية في أيّ مجتمع بشري، تؤثران في ذهنية الأفراد، كما تؤثران في معطيات السلوك مع الآخرين.

ولعلّ من أهم تأثيرات هذين العاملين أن الفرد العربي عاش حرية شخصية لا حدود لها، ولم يعش حرية اجتماعية فيها أنظمة، وقواعد، وقيم، وحوار مع الآخر، وانفتاح على العمل، والمنافسة الشريفة.. فطاعتهم لشيخ القبيلة أو رئيسها هي طاعة طوعية، اختيارية، وليست طاعة قسرية، والمساواة عندهم تعني المساواة داخل أحياز القبيلة أو داخل

بطن القبيلة التي ينتمون إليها، وليست المساواة مع الآخرين، أو مساواة الآخرين بهم، ولهذا لا غرابة أن يوصف العربي بأنه كائن غير عاطفي، شديد الاعتزاز بكرامته وحريته، وأنه صاحب أنفة حتى وإن كان لا يملك سواها، صاحب صوت عالٍ، لا يقبل بالرياسة عليه، فهو ثائر ضدّ أي قيد أو تحديد، ولهذا نجد التاريخ العربي محتشد بالمغالبة والتحارب وكثرة القتل، وهذه لا تبني مجتمعات ذات أنظمة وقواعد وهيئات؛ كما يوصف العربي بأنه محدود الخيال لأن كلّ ما هو حوله مدرك، وغير موحٍ في الوقت نفسه، وأن قدرة العربي ماثلة في الوصف والمرئي لهذا كثرت في أشعارهم وقفات الأطلال، والرسوم، والتذكر، والعربي أيضاً غضوب لأتفه الأسباب، وما من ردّ سوى السيف والقتل كيما تهدأ سورة الغضب، لذلك كثرت المغالبات والمنازعات[1]. ولا توجد في مخيلة العربي سوى المرئيات، أما المثال، الصورة الأنموذج، فهي غير موجودة حتى في التعبيرات الأرقى التي عمل عليها العرب، نعني الشعر، فالمثال الأعلى، الأنموذج، يحتاج إلى خيال بهّار يشدّه إلى أرض الواقع كيما يصير تجسيداً أو هدفاً يعتاش المرء من أجله، ويناضل للوصول إليه. والحياة الاجتماعية عند العربي، ووفق ذهنيته، هي يوم بيوم، (عيشني اليوم، موتني بكرا) فلا مراكمات للتجارب، ولا كتب ولا أسفار ولا مدونات للسالف من الأيام، والسابق من التجارب، والبائد من الأزمنة، والحضارات..

يقول ابن عبد ربه في عقده الفريد: «لم تزل الأمم كلّها من الأعاجم في كلّ شق من الأرض لها ملوك تحميها، ومدائن تضمها، وأحكام تدين بها، وفلسفة تنتجها، وبدائع تفتّقها في الأدوات والصناعات، مثل

---

(١) انظر في قصص أيام العرب، حرب البسوس (وسببها ناقة)، وحرب داحس والغبراء (وسببها سباق تافه).

صناعة الديباج ولعبة الشطرنج، ورمانة القبان، ومثل فلسفة الروم ذات الخلق والقانون والاصطرلاب، ولم يكن للعرب ملك يجمع سوادها، ويضم قواصيها، ويقمع ظالمها، وينهي سفيهها، لا كان لها قط نتيجة في صناعة، ولا أثر في فلسفة إلا ما كان من الشعر، وقد شاركتها فيه العجم، وذلك أن للروم أشعاراً عجيبة قائمة الأوزان والعروض»[1]. وهذا الرأي يتردّد صداه كمعرفة عامة عن العرب (صورة عامة) حين كاتب النبي محمد ملوك وحكام الروم والحبشة والفرس والأقباط، فهم لا يعرفون شيئاً مهماً عن حياة العرب ولذلك فهم لا يقدرونهم، حتى إن ملك الروم قال لحجّابه حين أُخبر بمجيء وفد من الجزيرة العربية، أعطوهم طعاماً ولباساً وردّوهم على أهلهم. أما السمة التي لا توارى فهي سمة العرب بأنهم أهل فصاحة في اللسان، وبلاغة في الخطابة، وأهل بيان وشعر، ولذلك بالميسور القول إن من مظاهر الذهنية العربية البادية: اللغة، والشعر، والأمثال، والقصص، وإن كان الشعر يحجبها كلّها بظهوره الأكثر نيافة وعمقاً وتجسيداً للأهمية والمكانة داخل مجتمع القبيلة، فالأنساب، والاحتجاج، والتوثيب، والحكم، والأيام، والمعاني، والرثاء، والمديح، والغزل، والتشبب، والهجاء، والأحداث، والحادثات،.. كلّها موضوعات الشعر، حتى قيل (الشعر ديوان العرب)[2]، وبسبب من أهمية الشعر صار له حفّاظ، ورواةٌ[3]، وغدا أهل الشعر (أهل المعرفة) عند العرب، فهم أعلم أهل زمانهم، وقد سمّي الشاعر في بعض الأحيان بالعالم، والشعراء بـ العلماء، كما سمي الشاعر بالحكيم، والشعراء بالحكماء، وذلك لأمرين اثنين هما: أن الشاعر يقول الحكمة

---

(١) ابن عبد ربه: العقد الفريد، ج٢، م.س، ص٨٦.

(٢) أي سجلّ سُجلت فيه أخلاقهم وعاداتهم، ودياناتهم، وعقلياتهم، وأمكنتهم، وأحداثهم.

(٣) مثل: حمّاد الراوية، وخلف الأحمر، والأصمعي.

ويصوغها، وأن الشاعر يحكم في الشعر ويصنفه وفق مستويات ومراتب (طبقات). وأنه مؤهل للحكم بين الناس في منازعاتهم حول (النسب) و(الفضل)، وقد قاسمهم هذه المهمة أهل الراجحة والعقل، وأهل المكانة الاجتماعية، وأهل الحكمة وأصحاب التجارب والخبرات مثل أكثم بن صيفي، وحاجب بن زُرارة.

وعلى الرغم من وجود شعراء كبار في عصر الجاهلية، وخطباء بلغاء، وأهل حكمة وأمثال، وقصص، غير أن الأميّة كانت متفشية في القبائل العربية. يذكر البلاذري في كتابه (فتوح البلدان): «أن الإسلام دخل، وفي قريش سبعة عشر رجلاً كلّهم يكتب: عمر بن الخطاب، وعلي بن أبي طالب، وعثمان بن عفان، وأبو عبيدة بن الجراح، وطلحة، ويزيد بن أبي سفيان، وأبو حذيفة ابن عتبة بن ربيعة، وحاطب بن عمرو، وأبو سلمة بن عبد الأسد المخزومي، وأبان بن سعيد بن العاص بن أمية، وخالد بن سعيد (أخوه)، وعبد الله بن حرب، ومعاوية بن أبي سفيان، وهجيم بن الصلت، وعبد الله بن سعد بن أبي سرح العامري، وشرحبيل بن حسنة، ومن حلفاء قريش العلاء بن الحضرمي»[1]، وقليل من النساء كنّ يكتبن، كحفصة (ابنة عمر بن الخطاب)، وأم كلثوم (ابنة عثمان بن عفان) من زوجات النبي محمد، ومنهن من تقرأ ولا تكتب مثل عائشة (ابنة أبي بكر) زوجة النبي محمد أيضاً، وكذلك أم سلمة. هذه حال قريش في مكة، أما حال الأوس والخزرج في المدينة فلم تكن أحسن، لأن عدد من يكتبون قلة لا يتجاوزون أحد عشر رجلاً، وقد لقب الشخص الذي يحسن القراءة والكتابة والرمي والسباحة بـ (الكامل)[2]. هؤلاء الذين يكتبون كانوا هم الأقرب دنواً من النبي محمد لأنهم راحوا

---

(١) البلاذري: فتوح البلدان، مؤسسة المعارف، بيروت، ١٩٨٧، ص٤٧١.

(٢) أمين، أحمد: فجر الإسلام، م.س، ص١٤١.

يكتبون ما ينزل من آيات القرآن، وكان من كتّاب الوحي في المدينة أُبي بن كعب الأنصاري، وزيد بن ثابت الأنصاري، وكانوا يكتبون الكتب التي وجهها النبي لزعماء القبائل، والملوك والأمراء والأكاسرة (هرقل، المقوقس، كسرى، النجاشي..)، وكان أول من كتب للنبي من قريش عبد الله بن سعد بن أبي سرح العامري، وعثمان بن عفان، وشرحبيل بن حسنة، ومعاوية بن أبي سفيان.. وقد رسمت آيات القرآن بما يعرفه هؤلاء الكتبة من علوم الكتابة، لهذا كانت أغلاطهم الإملائية كثيرة كأن يكتبون امرأة (امرأت) وقرة (قرت)[1].. الخ.

مجيء الإسلام غذى الحياة العلمية والفكرية وأفادها ليس بالحث على التعلم، والقراءة والكتابة، وإتقان علوم الحساب، وطلب العلم ولو في الصين، وحسب، وإنما غذى الحياة الفكرية بسبب حاجة الدين الجديد (الإسلام) إلى القراء والكتّاب، فالدعوة تحتاج إلى هؤلاء من أجل نشرها، وشرحها وتأويلها، ونقل معانيها ومعطياتها وأحكامها للناس، ولابدَّ من عقول واعية فطنة تكون قادرة على تجسيد القيم، والمعاني، وجمال اللغة في القرآن الكريم؛ لذلك لم يترك النبي محمد وسيلة توصل المرء إلى التعلم إلاّ واتبعها. فمثلاً بعد غزوة بدر، وقد أسر المسلمون عدداً من المشركين كان فداء بعض الأسرى الذين يكتبون أن يعلّموا عشرة من صبيان المدينة الكتابة، ولعلّ هذا حدثٌ فريد ونادر في حالات المغالبة والمنازعة والتحارب، فليس المال أو الجاه هنا، في هذا الموضوع، بأهمية العلم والتعلم؛ لا بل إن النبي محمد طلب من بعض أصحابه أن يتعلموا اللغات الأخرى كالعبرية، والسريانية، فقد طلب من زيد بن ثابت أن يتعلم اللغتين. يقول زيد: قال لي رسول الله: تعلّم كتابَ (كتابة) اليهود فإني ما آمنهم على كتابي، ففعلت، فما مضى لي نصف

---

(١) أمين، أحمد: فجر الإسلام، م.س، ص١٤٢.

شهر حتى حذقته، فكنت أكتب إليهم، وإذا كتبوا إليه قرأت له. ويقول زيد بن ثابت أيضاً: «قال لي النبي صلى الله عليه وسلم: إني أكتب إلى قومٍ فأخاف أن يزيدوا عليَّ أو ينقصوا، فتعلم السريانية، فتعلمتها في سبعة عشر يوماً»[1].

وحين مضى المسلمون في الفتح، شعروا بحاجتهم للقراءة والكتابة والتعلم عموماً، لذلك نشطوا في التعلم داخل صفوف الجند لأنهم كانوا بحاجة إلى القراءة والكتابة، وشرح القرآن وتأويله، وقراءة كتب النبي، والخلفاء، على الجند، والناس في آنٍ معاً. كذلك شأن الرسل الذين أرسلهم النبي محمد، والخلفاء.. إذ كان لابدَّ من أن يكونوا متعلمين عارفين بالقراءة والكتابة، لا بل كان المطلوب منهم أن يعرفوا لغة القوم الذين أرسلوا إليهم.

وبالمقابل راح الناس في البلدان التي دخلها الإسلام يتعلمون قراءة القرآن وتلاوته وشرحه وتأويله من أجل أن يعرفوا فحوى هذا الدين، لذلك نشطوا في تعلم اللغة العربية، ومعرفة بلاغتها ونحوها.

كذلك أسهم التلاقح الثقافي ما بين الديانات الثلاث اليهودية، والمسيحية، والإسلامية في تطوير المعرفة والعلوم، فقد لعبت أخبار اليهود وقصص أنبيائهم، وأخبار الرسل المسيحيين وقصة السيد المسيح وعجائبه.. دوراً بارزاً في تطوير المعرفة والاستزادة من العلم من أجل فهم الدين الجديد، ومقارنته بالديانتين السابقتين عليه. كذلك أسهم فتح البلدان، وخصوصاً ما كان منها تحت النفوذ الفارسي والروماني في تلاقح ثقافي شديد الغنى والأهمية، فقد راح المسلمون يتعلمون ما لدى تلك الحضارات من علوم وثقافات وآداب عامة.

أمرٌ آخر وهو أن القرآن، بما حفل به من أحكام قضائية وشرعية،

---

(١) أمين، أحمد: فجر الإسلام، م.س، ص١٤٢.

وتربوية، واجتماعية، واقتصادية، كان يتطلب متعلمين من طراز خاص، أي فقهاء، وشرّاح، وأهل تأويل وقضاء وإفتاء، بعبارة أخرى كان لابدّ من وجود عارفين بالقرآن لاستنباط الأحكام وقد اتسعت الحياة، ونشط حراك المجتمع، واتسعت رقعة البلدان، وكثر عدد الناس، وتعددت أعراقهم مثلما تعددت أنسابهم وطبقاتهم ومتطلباتهم إلى السفر، والعمل، والزواج، والتعامل،..

وشيء آخر أثّر كثيراً في تطوير المعرفة والعلوم في العصر الإسلامي وهو دعوة القرآن للناس أن ينظروا في آيات الله وخلقه: (الطبيعة، الحيوان، الماء، العمران، الكواكب،..) ثمّ النظر إلى الجسد البشري (مشاعر وعواطف، وعقل، وخيال، وأمزجة)، فهذه الدعوة أنتجت معارف خطيرة في علوم لم تكن موضع تعلم وبحث ودراسة عند العرب، هذا ناهيك عن البحث في صفات الله وقدراته (علوم الحكمة).

وقد نشطت العلوم وتطورت في اتجاهاتٍ أربعة أساسية، أبداها: **الاتجاه الديني** (قراءة القرآن، تفسيره، تأويله، والحديث النبوي وروايته وشرحه، والشرائع وتطبيقاتها). **والاتجاه الثاني هو الاتجاه التاريخي** من حيث العناية بالتاريخ، والسير، والقصص، والشعر، والخطابة، والترجمة، والآداب عامة. **والاتجاه الثالث هو الاتجاه الفلسفي** (علم الكلام، المنطق، التأويل، الكون، الإنسان، النفس، الإيمان، الكفر، الموت، الحياة، الشكّ، الخلود..)، **والاتجاه الرابع هو الاتجاه العلمي** (الرياضيات، الكيمياء، الطب، الهندسة، الفلك، الصيدلة،..). وبذلك انقسمت العلوم إلى علمين أساسيين: علوم دنيوية، وعلوم دينية. تماماً مثلما انقسم الناس في عهد الدولة الإسلامية إلى عنصرين: عنصر عربي، وعنصر أعجمي.

ولابدَّ من إيراد ملاحظة شديدة الأهمية، قال بها ابن خلدون،

وفحواها أن ضعف العرب في الصنائع عائدٌ إلى أن الصنائع من منتجات المجتمع الحضري، وهم بداة أهل مجتمع بدوي، وأن العلوم مثل الصنائع فهي من منتجات المجتمع الحضري، والمجتمع العربي مجتمع بدوي.. لذلك لا غرو في أن يتقدم أهل فارس وروما واليونان في علومهم، وأن يكونوا هم من أبرز أهل العلم والثقافة والمعرفة في الدولة الإسلامية[1]؛ وهذا ما وقف عنده ابن خلدون طويلاً في مقدمته عندما تساءل لماذا كانت المعرفة، والعلوم، والتأليف بأيدي المسلمين (من غير العرب) وليست بأيدي المسلمين (من العرب)؟! ويعلّل ذلك بقوله: «والسبب في ذلك أن الملّة في أولها لم يكن فيها علم ولا صناعة، لمقتضى أحوال السذاجة والبداوة. وإنما أحكام الشريعة التي هي أوامر الله ونواهيه، كان الرجال ينقلونها في صدورهم، وقد عرفوا مأخذها من الكتاب والسنة بما تلقوه من صاحب الشرع وأصحابه. والقوم يومئذ عرب لم يعرفوا أمر التعليم والتأليف والتدوين ولا دفعوا إليه، ولا دعتهم إليه حاجة، وجرى الأمر على ذلك من الصحابة والتابعين، كانوا يسمون المختصين بحمل ذلك ونقله القراء، أي الذين يقرؤون الكتاب وليسوا أميين، لأن الأمية يومئذ صفة عامة في الصحابة، فقيل لحملة القرآن يومئذٍ قراء وحفظة.. ثمّ صارت هذه العلوم كلّها ملكات محتاجة إلى التعليم، فاندرجت في جملة الصنائع، وقد كنا قدمنا أن الصنائع من منتحل الحضر، وأن العرب أبعد الناس عنها فصارت العلوم لذلك حضرية، فبعد عنها العرب، والحضر لذلك العهد هم العجم أو من هم في معناهم من الموالي وأهل الحواضر لأنهم أقوم على ذلك للحضارة الراسخة فيهم منذ دولة الفرس، فكان صاحب صناعة النحو سيبويه، والفارسي من بعده، والزجاج من

---

(١) انظر: معتوق، فردريك: تطور الفكر السوسيولوجي العربي، منشورات جروس بروس، طرابلس، لبنان، ١٩٨٨.

بعدهما، وكلّهم عجم في أنسابهم وكذا حملة الحديث وعلماء أصول الفقه، وحملة علم الكلام وأكثر المفسرين، ولم يقم بحفظ العلم وتدوينه إلا الأعاجم، أما العرب الذين أدركوا هذه الحضارة وسوقها فشغلتهم الرياسة في عهد الدولة العباسية»[1].

ولابدَّ من القول أيضاً إن الدولة الإسلامية في مسيرتها الزمنية (خلافة راشدة، أموية، عباسية..) لم تهتم بهذه الاتجاهات المعرفية الأربعة اهتماماً متساوياً، فمثلاً كان اهتمام دولة الخلفاء الراشدين بالاتجاه الديني، وخصوصاً الاهتمام بالقرآن والحديث، والتأويل، والفقه، والقضاء. في حين اهتمت الدولة الأموية بالاتجاه الأدبي/الثقافي (الشعر، القصص، الخطابة..) فبذلوا الأموال والعطايا للشعر، وقرّبوا الشعراء منهم، وبذلك أعادوا سنة قريش السابقة في مكافأة الشعر والشعراء[2]. ويرى أحمد أمين في كتابه (فجر الإسلام)، أن سبب اهتمام الدولة الأموية بالشعر والشعراء يعود إلى أن حكم الأمويين بُني على الضغط والقهر والمنازعة، فكانت حاجتهم إلى الشعراء والقصاصين أشدّ لأنهم هم الذين يبشرون بهم[3]، ويشيدون بذكرهم، ويقومون بما تقوم به الصحافة لأحزابها في هذه الأيام، وهنا تبرز أهمية التحالفات المعقودة ما بين (أهل الحكم) و(أهل الشعر). وللتحالفات حقوق وواجبات، فمن حقوق الشعراء على (أهل الحكم) أن يجازوا، وأن يأخذوا العطاء الكبير، وأن تكون لهم الرعاية والمكانة العاليتان في المجتمع، ومن حقوق (أهل الحكم) على (أهل الشعر) أن تُقال بهم

---

(١) انظر: ابن خلدون: المقدمة، م.س.

(٢) كانت قريش في موسم الحج، قبل الإسلام، تقيم سوقاً للشعر أسمته (سوق عكاظ) ينشد الشعراء فيه قصائدهم، فتحكّم القصائد وتجزى، ومن ذلك كتابتها وتعليقها على جدران الكعبة.

(٣) أمين، أحمد: فجر الإسلام، م.س، ص١٦٤.

القصائد المادحة، والمادحة وحسب، فمعادلة التحالف قائمة على شعر مديح في الطرف الأول، وعطاء مجزٍ في الطرف الثاني، والنتيجة تحالف قائم بإقامة الطرفين الأول والثاني.. لهذا لم يكن للشعراء، غير المادحين، نصيب في هذا التحالف، بعبارة أخرى لا صلات بين (أهل الحكم) و(أهل الشعر) إن غاب المديح؛ وليس على الشعراء الذين ينتمون إلى الجهة المعادية لخلفاء بني أمية إلاّ أن يحمدوا الله على سلامتهم، وبقائهم أحياء.

وهناك سببٌ آخر لاهتمام الدولة الأموية بالشعر، والخطابة، والقصص.. يتمثل في أن خلفاء بني أمية وبسبب نزعتهم الجاهلية، وإيمانهم بعادات قريش وتقاليدها، وعدم رغبتهم في الخروج عليها، وسعيهم إلى تثبيت أركانها بتثبيت عاداتها وتقاليدها.. لذلك فإن هؤلاء الخلفاء لم يشجعوا الفلسفة، ولا الفقه الديني، ولا العلوم الأخرى، وإنما شجعوا الآداب وتلذذوا بها، فهم أهل شعر جيد، وخطب بليغة، وحكمة رائعة، وقصص مؤثلة بالمعاني والعبر.

ومن يعرف سير خلفاء بني أمية، يدرك أنهم ليسوا جميعاً على مذهبٍ واحد، وإن كانت أغلبيتهم تحب الشعر والخطابة والقصص تقديماً على غيرها من الآداب والمعارف والعلوم، فمثلاً كان خالد بن يزيد بن معاوية يحب الشعر ويتلذذ به ويرعاه، إلا أنه شجع الفلسفة والترجمة، ونادى بنقل علوم الفلك، والطب، والكيمياء من اللغات الأخرى إلى اللغة العربية. والخليفة عمر بن عبد العزيز كانت نزعته دينية، فلم يقرّب الشعراء إليه، وهم أنفسهم انصرفوا عنه لما عرفوه عنه من زهدٍ وتدين. يذكر أن الشاعر النصيب دخل عليه يوماً وقد ولّي الخلافة، فقال له الخليفة: إيه يا أسود أنت الذي تشهر النساء بنسيبك؟ فقال: إني تركت ذلك يا أمير المؤمنين، وعاهدت الله ألا أقول، وشهد له

بذلك من كان حاضراً، فأعطاه الخليفة[1] مالاً وأكرم وفادته عليه.

أما في عهد الدولة العباسية، فالأمر غدا مختلفاً، حيث اهتمت الدولة العباسية بهذه الاتجاهات كلّها، وإن كانت أولويات الاهتمام بادية على الفلسفة، والفقه الديني، ولكن الترجمة عرفت نشاطاً لها لم يكن مسبوقاً.

لقد أنشئت للاتجاه الديني مدارس، خاصة بعدما غصّت المساجد بالمريدين والطلبة وأهل العلم، وبعدما كثرت المجالس الدينية، وحلقات العلم، وتعدّدت الزوايا والرُّبط، وبعدما أنشئت بيوت العلم والمكتبات العامة والخاصة[2]، مثل بيت الحكمة الذي أنشئ في عهد هارون الرشيد وتطور كثيراً في عهد المأمون؛ وهذا التطور لم يصب الاتجاه الديني فقط، وإنما أصاب الفلسفة بعدما تسابق المترجمون الإسلاميون على ترجمة التراث الفلسفي اليوناني، والهندي، والفارسي، كذلك عرف الشعر اهتماماً خاصاً في عهد الدولة العباسية بوجود شعراء كبار مثل (أبو تمام، البحتري، المتنبي، أبو نواس، أبو العتاهية، المعري..). وأسباب ازدهار المعرفة، والعلوم، والآداب في العصر العباسي تعود إلى أهمية العامل الديني الذي حضّ على التعلم، ورفع من مكانة المتعلمين والعلماء. والأمر الآخر يعود إلى حركة التعريب، تعريب الدواوين التي كانت تكتب بالفارسية في العراق، وباليونانية في الشام، وبالقبطية في مصر، بدءاً من عهد عبد الملك بن مروان في الدولة الأموية، وتحديث المعرفة والعلوم واللغة بوضع النقاط، والحركات نشداناً لضبط اللغة وسلامة الكتابة والنطق معاً. والعامل الثالث هو المثاقفة التي اشتدّ أوارها بين

---

(١) أمين، أحمد: فجر الإسلام، م.س، ص١٦٤.

(٢) المكتبات العامة: مكتبات المدن الكبرى (بغداد، البصرة، الكوفة، قرطبة، الإسكندرية..) والمكتبات الملحقة بالمساجد الكبيرة، والمكتبات الخاصة: مكتبات الخلفاء، والأمراء، وقادة الجيش، والوزراء..

ثقافات العالم آنذاك (الفارسية، واليونانية، والهندية، والقبطية) فقد نشطت حركة الترجمة ونقل العلوم والمعارف من اللغات الأجنبية إلى اللغة العربية، هذا من جهة، ومن جهةٍ أخرى إقبال العلماء (غير المسلمين) على تعلم اللغة العربية لمعرفة الدين الإسلامي، لذلك تطورت علوم الفلسفة، والرياضيات، والهندسة، والكيمياء، والفلك، والصيدلة. والعامل الحاسم والمهم في هذا الازدهار المعرفي والثقافي يتمثل في حرص الخلفاء والأمراء والوزراء على العلم والمعرفة، وتشجيعهم للعلماء وأهل المعرفة والآداب والثقافة، فقد كان الإغداق على شراء الكتب كبيراً (ولاسيما الكتب التي يُراد ترجمتها)، وكان لحضور الخلفاء مجالس العلم والمناظرات وحلقات الوعظ أكبر الأثر والتشجيع للعلماء وأهل المعرفة، وكذلك كان لعطايا الخلفاء وجوائزهم الأثر المهم في حياة أهل المعرفة، والشعراء، والمترجمين، والفقهاء، والشرّاح والوعّاظ، وقد أصبحت للثقافة في أيام الدولة العباسية أسواق عرفت بـ أسواق الوراقين. ويذكر أن الخليفة المأمون ولشدة حبّه للثقافة والترجمة، واستغراقه في علوم اليونان، كان يعطي للمترجمين ذهباً بزنة ما أنجزوه من ترجمة، بحيث يوضع المخطوط المترجم في الميزان ويثقّل بالذهب، وأنه كان يستعين بعددٍ من العلماء المسلمين يسألهم عن أهم الكتب المعروفة في اللغات الأخرى (الفارسية، اليونانية، الهندية..) كيما يصار إلى ترجمتها، وأنه كان يرسل الرسل إلى البلاد البعيدة للسؤال عن الكتب، وشرائها، والعودة بها إلى بغداد كي تترجم إلى العربية. كما يذكر أن هارون الرشيد، الوالد، أرسل الرسل إلى شارلمان كي يطلعوا على أهم الكتب الموجودة في المكتبات لديه واستنساخها من أجل ترجمتها إلى اللغة العربية.

وأيّاً كان الشأن، فإن الشعر لعب دوراً أساسياً في حياة الملوك

والخلفاء والأمراء والوزراء وقادة الجند، فما من ملك أو أمير أو وزير إلاّ وكان في بلاطه العديد من الشعراء الذين كانوا من خاصته، ينشدونه الشعر، ويمتدحون أفعاله وأعماله، ويسامرونه، ويربّون أولاده، أو يكتبون الرسائل في الحكمة، والتربية، والصداقة، والوفاء، والكرم، والتعامل، والآداب العامة. فقد عمل العلماء والشعراء وأهل المعرفة على تربية أبناء الخلفاء والوزراء، فمثلاً كان الكسائي النحوي واللغوي المعروف مؤدباً ومعلماً لأبناء هارون الرشيد (الأمين، المأمون، المؤتمن)، وكان من الكتّاب الذين اشتهروا عبد الحميد الكاتب وعطاء بن رباح.

وقد تقرّب الشعراء من (أهل الحكم) طلباً لأمورٍ عديدة، لعلّ في رأسها، نوال عطاياهم وجوائزهم، سواء أكانت مادية أم معنوية، فالنبي محمد كان يطلب من حسان بن ثابت أن يغير على القرشيين وأعداء الإسلام بقصائده، وكان يفعل، وبالمقابل كان النبي يكرّمه بالقول، والعطايا، فقد أعطاه إحدى الجاريتين اللتين أرسلهما ملك القبط في مصر، هو أخذ ماريا القبطية، وحسان بن ثابت أخذ أختها سيرين. على هذا النحو ندرك مكانة حسان بن ثابت الشاعر عند النبي محمد فهو لم يعطِ الجارية لأحدٍ من أصحابه، أو كتّاب الوحي، أو قادة الجند، وإنما أعطاها للشاعر، وفي ذلك تقدير كبير. وأحد أسباب الخلاف بين الخليفة عمر بن الخطاب وخالد بن الوليد، أن خالداً كان يصطحب في جيشه الشعراء، وكان يدعوهم إلى قول الشعر الحماسي (الموثبات) لاستنهاض همم الجند، وكان يجزيهم ويغدق عليهم الأموال، وقد بلغ هذا الأمر الخليفة عمر فنهاه عن فعل ذلك لقناعته أن هذه عادة من عادات قريش، وأن الإسلام جب ما قبله، وأن على القرشيين أن يتخلوا عن التفاخر بالحسب والنسب. أما في العهد الأموي فقد قرّب خلفاء بني أمية، باستثناء عمر بن عبد العزيز، الشعراء واستمالوهم، وجعلوهم

ركناً أساسياً في بلاطهم، فقد كان الأخطل شاعر البلاط الرسمي، وكان جرير والفرزدق في البصرة من أهم شعراء العصر الأموي. وقد كانت عطايا الأمويين للشعراء متنوعة، ولكن أغلبها كان قاصراً على جوائز الإبل حفاظاً على العادات العربية القديمة، أي حفاظاً على عادات القرشيين حيث كانوا يعطون ويجازون. ولابدَّ من القول إن عطاء خلفاء بني أمية لم يكن وقفاً على الإبل، وإن كان في أغلبه قاصراً عليها، فقد كانوا يعطون المال أيضاً، أو يسألون الشاعر عن نوع العطاء الذي يحبه. يذكر صاحب الأغاني، أن حادياً دعي إلى أن يحدو بشعر طريف العنبري أمام الخليفة المنصور، وقد أحبّ من شعره:

إن قنـــاتي لنبـــعٌ لا يؤســـيها	غمز الثِّقاف ولا دهنٌ ولا نـارُ
متى أجر خائفاً تـأمن مسـارحُهُ	وإن أُخِف آمناً تقلق بـه الـدارُ
إن الأمـور إذا أوردتهـا صـدرت	إن الأمـور لهـا وردٌ وإصـدارُ

فجيء بالحادي، وأنشد الخليفة شعراً في الفخر بالمكارم، وعزة النفس، فأعجب الخليفة المنصور به، فنادى على الربيع، صاحب بيت المال، وقال له: «اعطه درهماً. فقال الحادي متعجباً: يا أمير المؤمنين، حدوت بهشام بن عبد الملك فأمر لي بعشرين ألف درهم، وتأمر لي أنت بدرهم! فقال المنصور: إنا لله، ذكرتَ ما لم نحب أن تذكره، وصفت رجلاً ظالماً أخذ مال الله من غير حله، وأنفقه في غير حقه، يا ربيع اشدد يديك به حتى يردّ المال، فمازال الحادي يبكي ويتشفع حتى كفّ عنه»[1].

في حين راح العباسيون يمنحون الشعراء المال، والثياب، والخيول،

---

(١) الأصفهاني: الأغاني، ج١٣، مس، ص١١٦.

والمراكب، والأراضي.. حتى أن شاعراً مثل المتنبي، وعى أهميته ومكانته الشعرية، ما عاد يقبل بمثل هذه العطايا، فأراد أن يولّى ويمتلك الضياع والأراضي، وهذا أحد المؤشرات على عظمة الأنفة والكبرياء عنده، فهو إذا ما ولّي، وامتلك، فإنه يصير من أهل العطاء، وأهل الجوائز. بقولة أخرى، في الزمن العباسي صارت عطايا الشعراء ومكافآتهم آتية من عادات الشعوب الأخرى كالفرس واليونان والرومان. وقد راح الخلفاء العباسيون يتسابقون في العطايا والجوائز، فما من أحد دخل عليهم إلا وأعطوه وأغنوه، لقناعتهم بأن الشعراء، والقصائد، هي خير الذواكر بصفاتهم، وأخلاقهم، وكرمهم، وطيب نفوسهم..، وقد تعدّدت أغراض الشعر، فلم تقف عند الحكم، والفخر، والمديح، وإنما راحت إلى الوصف، والغزل، والتشبب بالحرائر والجواري والإماء، حتى وبالغلمان أيضاً، وقد شكا (أهلُ الدين) (أهلَ الشعر) للخلفاء، بعدما تخوّفوا على الناس، والمجتمع، والعادات، والأخلاق، والنساء.. بعدما شاع شعر الغزل المكشوف بالنساء والغلمان في آنٍ معاً، لذلك ضجّ الأشراف، وشكوا أمرهم للخليفة المهدي، خصوصاً تجاه بشار بن برد، لتخوفهم على نسائهم وبناتهم، فتدخل المهدي ونهى بشاراً عن الغزل. وقد استجاب له عبر قصيدة طالعها غزل صرف:

يا منظراً حسناً رأيته ... من وجه جارية فديته
بعثت إليَّ تسومني ... ثوب الشباب وقد طويته

إلى أن يقول:

إن الخليفة قد أبى ... وإذا أبى شيئاً أبيته
ونهاني الملك الهما ... مُ عن النساء فما عصيته

ويشـوقني بيـت الحبيـب إذا غـدوت وأيـن بيتـه
حـال الخليفـة دونـه فصبرت عنه وما قليته[1]

لقـد انتشـرت حيـاة الدعـة، واللهو، والطـرب، والموسـيقا، والطعـام والشراب.. وصارت هذه كلّها لا تتمّ إلا بحضور النسـاء (الجواري والإماء) والحرائـر أيضـاً، والغلمـان، وكـان لابدّ مـن حضـور الشـعر لأن الشـعراء عدّوا هذه الأجواء، والقرب من أهل الغناء والطرب والموسـيقا، ومخالطة الجـواري.. مـن الأسـباب الموجبـات لقـول الشـعر، وأن هـذه الحيـاة هـي المحرّض الرئيس على قول الشعر، ولم يكن هذا كلّه ليتمّ لولا استتباب الأمـن، واسـتقرار المُلـك، وكثـرة المـال[2]، وازدهـار الحيـاة الثقافيـة، وتشجيع الخلفاء والوزراء والأمراء لأهل الثقافة (شعراً، وبلاغةً، وقصـاً، وخطابةً، وعلماً، وموسيقا، وطرباً، ..). وهناك أمر آخر وهو اتسـاع رقعة الدولة، وكثرة التنوع في أعراقهـا، وعـادات أهلها وتقاليـدهم الآتيـة مـن حضـارات أخـرى (الفارسـية، اليونانيـة، الرومانيـة، الهنديـة، القبطيـة..)، وهذا كلّه أوجد منافسـة شـديدة بـين الشـعراء، وأهـل الثقافـة والمعرفـة، وأراد كـلّ طـرف أن ينـوف علـى الطـرف الآخـر لـيس بـالتقرّب مـن (أهـل الحكم) وحسب، وإنما بأهميـة مـا لديـه مـن علمٍ ومعرفـة وإبـداع وحـذق وموهبـة، ومـع ذلـك ظلّت الحـدود مـا بـين (أهـل الحكـم) و(أهـل الشـعر) قائمـة، ومسـاحاتها بيّنة وبادية، فـ (أهل الشعر) يتخوفون من رجفـة (أهـل الحكم) تجاههم، وهم الذين يعون جيداً بأن بيتاً من الشـعر قد يـرفعهم

---

(١) أمين، أحمد: ضحى الإسلام، الجزء الأول، ط١٠، ص١١٠.

(٢) يـذكـر ابـن خلـدون في مقدمتـه، أن دخـل الدولـة العباسـية في زمـن الخليفـة هـارون الرشـيد كـان في كـلّ سـنة (٧٠١٥) قنطـاراً، والقنطـار عشـرة آلاف دينـار فيكـون مجموع ذلك سبعين مليون ومائة وخمسين ألف دينار، وهي ميزانية ضخمة تـدلّنا على غنى الدولة، وتمكنها من حياة النعيم.

إلى أعلى عليين، وأن بيتاً من الشعر قد ينزلهم إلى قبورهم غير مأسوفٍ عليهم.. وذلك، في الحالين، عائدٌ إلى تقديرات (أهل الحكم) وقناعاتهم بما قيل لهم، أو بما تأوله الآخرون من نصوصهم، فقد دعي المفضل الضبي إلى بلاط الخليفة المهدي، فقام إلى الماء فتطهر وتوضأ، ولبس ثوبين نظيفين استعداداً للموت، فإذا مثل بين يدي الخليفة المهدي، سلّم عليه فردّ السلام، فلما هدأ روعه، سأله الخليفة عن أيّ بيت قالته العرب هو الأفخر، ثمّ سأله مسائل أخرى، فلما أحسن الجواب، سأله عن حاله فشكا إليه دينه فأمر له بثلاثين ألف درهم[1].

ووشى أحدهم بمؤدب ابن الخليفة أبو جعفر المنصور (جعفر) وهو أيضاً ولي أمره، فقيل للخليفة «إنه يعبث بـ جعفر، فبعث المنصور برجلين وأمرهما أن يقتلا المؤدب (الفضيل بن عمران) حيث وجداه، وكتب إلى ابنه جعفر يعلمه ما أمرهما به، وقال: لا تدفعا الكتاب إلى جعفر حتى تفرغا من قتله، فضربا عنقه، وكان الفضيل رجلاً عفيفاً ديّناً. فقيل للمنصور: إن الفضيل كان أبرأ الناس مما رمي به، وقد عجلت عليه. فوجّه رسولاً، وجعل له عشرة آلاف درهم إن أدركه قبل أن يقتل. فقدم الرسول قبل أن يجفّ دمه، وقد استنكر ذلك ابنه جعفر، وقال لمولاه سويد: ما يقول أمير المؤمنين في قتل رجلٍ عفيف ديّن مسلم بلا جرم ولا جناية؟! فقال سويد: هو أمير المؤمنين يفعل ما يشاء، وهو أعلم بما يصنع»[2].

وما دام الشاعر في موضعه المكرّم لدى (أهل الحكم) فإنه لا يهمه إن غيّر رأيه فيما قاله سابقاً، فهذا التغيير يحدث عندما يغيّر (أهل الحكم) رأيهم بالآخرين، فمثلاً كان الخليفة المعتصم على وفاق مع

---

(١) الأصفهاني: الأغاني، ج١٤، م.س، ص١١٦.

(٢) ابن الأثير: الكامل في التاريخ، ج٩، م.س، ص٣١٧.

قائد جنده (الأفشين) حيث أرسله لمقاتلة بابك الخرمي الذي خرج على طاعة الخليفة، فقاتله حتى قضى على جيشه وأسره، لكن خلافاً دبّ بين الاثنين أدّى إلى الإيقاع بـ (الأفشين) فحبس ومنع عنه الطعام والشراب إلى أن مات، فصلب، ثم حرق بالنار. هذا القائد الذي كان على وفاق مع الحاكم، قال فيه أبو تمام شاعر البلاط قصائد مديح كثيرة، من بينها قصيدته اللامية:

لقد لبس الأفشين قسطلة الوغى
مِحشًا بنصل السيف غير مواكل
وسارت به بين القنابل والقنـــا
عزائم كانت كالقنا والقنابـــل

لكن حين دبّ الخلاف بينه وبين الخليفة حيث حبسه، وقتله، ثمّ صلبه، ثمّ حرقه، غيّر أبو تمام رأيه بـ (الأفشين) وقال فيه قصيدة أرضت الخليفة المعتصم، وفيها:

مازال سرُّ الكفر بين ضلوعه
حتى اصطلى سرَّ الزناد الواري
صلى[1] لها حيّاً وكان وقودها
ميتاً ويدخُلها مع الفجـــــار[2]

وكان سوط الخليفة شديداً وهو يلاحق الشعراء، والكتّاب، وأهل

(١) يقصد النار، وقد اتهم بالزندقة، لبقائه على عبادة النار.

(٢) أمين، أحمد: ضحى الإسلام، ج١، م.س، ص١٤٥.

الرأي إذا ما اتّهم أحدهم بمخالفة الآداب العامة (المجون، أو الخمرة..)، أو اتهم بالزندقة، فهذا الشاعر إبراهيم بن سيّابة اتهم بالزندقة والمجون، والشرب، وحب الغلمان، فلوحق وجُلد طويلاً، وآدم حفيد الخليفة عمر بن عبد العزيز كان شاعراً ماجناً خليعاً يشرب إلى حدٍّ الإفراط، فيقول الشعر الذي يمسّ الدين مسّاً خفيفاً، ويمدح الخمرة، والشراب عموماً، يقول:

اسقني واسقِ خليلي | في مدى الليل الطويل
قل لمن يلحاك فيها | من فقيه أو نبيل
أنت، دعها وارجُ أخرى | من رحيق السلسبيل

وقد جلده المهدي طويلاً، أمام الناس، وطلب إليه أن يعترف بأنه زنديق، فيقول: أنا قرشي، ولا زندقة في قريش.. ثمّ هجر الشراب وتاب.

ولكن كثيراً من الشعراء، والرواة، كاد بعضهم بعضاً، فوشوا بأخبارهم مناقلة إلى الخليفة، فـ بشار بن برد يهجو الراوية حماد عجرد، فيقول:

يا ابن نُهبى رأسٌ علي ثقيلُ | واحتمال الرأسين أمرٌ جليل
فادع غيري إلى عبادة ربين | فإني بواحد مشغولُ

فقال حماد عجرد، ما يغيظني من بشار هو إعلانه عن جهله بالزندقة، وهو، والله أعلم، بالزندقة من ماني[1].

وكلّ تلك الوشايات سببها الخصومة أو الحسد، أو الغيرة من

(١) الأصفهاني: الأغاني، ج١٣، م.س، ص٧٦.

المواقع التي وصل إليها بعض الشعراء في بلاط الخليفة، أو الوزير، أو الأمير، وكانت أيسر التهم القذف والقدح، والاتهام بالمجون والخلاعة، والإفراط في الشرب، والتهتك، والزندقة. وقد راح أعلام كثر بسبب هذه التهم، ومنهم بشار بن برد الذي حماه الخليفة المهدي وقتاً طويلاً على الرغم من اتهام (أهل الدين) له بالزندقة، ولم يقتل من قبل الخليفة إلا عندما هجاه هو نفسه، وكان من قبل قد هجا وزيره المتنفذ يعقوب بن داوود، فقال:

بنو أمية هبّوا طال نومكم	إن الخليفة يعقوب بن داود
ضاعت خلافتكم يا قوم فانتظروا	خليفة الله بين الزق والعود

فضرب بشار بن برد، وهو ابن ثمانين عاماً، بالسياط حتى مات. وكذلك كان شأن عبد الله بن المقفع في عهد المنصور، الذي وقع الخلاف بينهما، بعدما وقع الخلاف بين سفيان بن معاوية بن يزيد بن المهلب وابن المقفع، فقتلاه اتهاماً بالزندقة، فقد قال الخليفة المهدي: «ما وجدتُ كتاب زندقة إلا وأهله ابن المقفع»، وقال الوزير سفيان بن معاوية، وقد كان موافقاً على رأي الخليفة المهدي بأن ابن المقفع زنديق، لخصومة بينهما: «والله يا ابن الزنديقة لأحرقنك بنار الدنيا قبل الآخرة»[1].

وأمر الحلاج (الحسين بن منصور) كان كذلك فقد رُمي بالزندقة وقتل بهذا الذنب، وقد أقرّ (أهل الدين) الفقهاء هذه التهمة، وقد كان

(١)الجهشياري، أبو عبد الله محمد بن عبدوس: كتاب الوزراء والكتّاب، تحقيق وفهرسة مصطفى السّقا، إبراهيم الأبياري، عبد الحفيظ شلبي، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ط٢، ١٩٨٠، ص١١٤.

الحلاج شاعراً، وصاحب رأي في الفقه، وأحد كبار المتصوفة ودعاتها[1].

وقد نظرت في أغلب أسباب الخصومة بين الشعراء، والأدباء، وأهل المعرفة فرأيت أنها تعود في أغلبها إلى مدى القرب والحظوة من (أهل الحكم) أو إلى مدى البعد وعدم الحظوة لدى (أهل الحكم) أيضاً.. ولكن هذا لا يمنع من القول إن عدداً مهماً من الشعراء، والأدباء، وأهل المعرفة، نفروا من (أهل الحكم) وابتعدوا عنهم، وتواروا عنهم، من هؤلاء عبد الله ابن المبارك، وسفيان بن يمينه، وسفيان الثوري، وداوود الطائي، والفضيل ابن عياض، فمثلاً سفيان الثوري (الفقيه، الورع، العالم) أبى أن يعيش إلا من حُرِّ مال تجارته، وأبى عطاءات الأمراء والخلفاء الذين سعوا إلى الاتصال به، وقد توفي متوارياً عن عين السلطان[2].

ولابدَّ من القول، إن الشعر لم يحظَ برعاية بلاط الخليفة أو الأمير أو الوزير وحسب، وإنما حظي برعاية الحركات والفرق الدينية أيضاً، فالاشتقاقات التي عرفتها الحركات والفرق الدينية، والخصومات التي قامت ما بين الأمراء والوزراء.. أدّت إلى اشتقاقات واستمالات لشعراء دون شعراء، بعبارة أخرى الخلفاء والوزراء والأمراء قدّموا شعراء على شعراء وفق معايير وضعوها، معايير لا تتعلق بأهمية الشاعر، وقوة بيانه، وحجم موهبته وحسب، وإنما تتعلق بمذهبيته، وقبيلته، وعقائده، كذلك هو الحال بالنسبة للفرق والحركات الدينية في المجتمع، فمثلاً كان للخوارج شعراؤهم، وللشيعة شعراؤهم، وللسنة شعراؤهم، وللمرجئة شعراؤهم، وللمعتزلة ولأهل القدرية، والجبرية شعراؤهم ودعاتهم أيضاً. فمثلاً الخوارج، وهم جماعة نشأت إثر موقعة صفين بين الخليفة علي بن أبي

---

(١) قُتل مصلوباً، وكان يدهن وجهه بدمه الذي يسيل من جسده كي لا يُري صفرة وجهه للناظرين إليه.

(٢) أمين، أحمد: ضحى الإسلام، ج١، م.س، ص١٦٠.

طالب ووالي الشام معاوية بن أبي سفيان الذي نادى بأحقيته بالخلافة، ومطالبة عليّ بن أبي طالب بدم عثمان بن عفان القتيل، فقد طلب معاوية بن أبي سفيان تحكيم كتاب الله فوافق الخليفة علي بن أبي طالب عليه، لذلك اختلف أصحابه من حوله، أيقبلون هذا التحكيم لأنهم يحاربون لإعلاء كلمة الله وقد دعوا إليها، أم لا يقبلون لأنها خدعة حربية لجأ إليها معاوية وصحبه حين أحسّوا بالهزيمة؟! وكما هو معروف اختار علي بن أبي طالب الصحابي أبا موسى الأشعري ممثلاً له، واختار معاوية بن أبي سفيان عمرو بن العاص ممثلاً له. عند تلك اللحظة خرج جماعة من جند الخليفة علي بن أبي طالب (وغالبيتهم من قبيلة تميم)[1]، خرجوا على التحكيم لعدم قناعتهم به: وقالوا قولتهم الشهيرة (لا حكم إلا لله)! ورأوا أنه من غير الصواب أن يحكّم أحد في كتاب الله، لأن التحكيم خطأ لتضمنه معاني الشك، وهذا الشك مرفوض لذلك قاتلوا إلى جانب الخليفة علي بن أبي طالب لقناعتهم بأنهم مؤمنون وأصحاب حق، أو إن الحق في جانبهم وليس في جانب معاوية بن أبي سفيان، وطالبوا علي بن أبي طالب أن يقرّ بأنه أخطأ بل إنه كفر لقبوله التحكيم، وأن يرجع عن ما عقده ووافق عليه مع معاوية بن أبي سفيان من شروط وعهد، فإن عاد عادوا هم إلى جانبه لينصروه ويقاتلوا معه، فرفض الخليفة عليّ، إذ كيف يقر بأنه كفر، لذلك نادوا بمقولتهم الشهيرة (لا حكم إلاّ لله) وظلّوا يخالفون الخليفة علياً وينادون بهذه الجملة، لكن علياً لم يتراجع عن رأيه، لذلك تداعوا إلى الخروج من (القرية الظالم أهلها) إلى بعض كور الجبال، وإلى بعض المدائن منكرين التحكيم لأنه بدعة. وقد سمّوا في البداية بـ (الحرورية) نسبةً إلى قرية (حروراء) القريبة من مدينة الكوفة، كما سموا بـ (المحكّمة) نسبة إلى قولهم (لا حكم إلا لله)، وقد أمّروا عليهم

---

(١) انظر: أمين، أحمد: فجر الإسلام، م.س، ص٢٥٦.

عبد الله بن وهب الراسي. وصفة الخوارج صبغتهم لأنهم خرجوا على الخليفة عليٍّ وصحبه[1]، وقد قيل إنهم سموا بالخوارج اشتقاقاً من معنى الخروج في سبيل الله مجاهدةً، وسموا أيضاً بـ (الشراة) أي الذين اشتراهم الله، أو قل الذين باعوا أنفسهم لله، وقد حاربهم الخليفة علي في موقعة النهروان وقتل منهم الكثير. ولكن فكرتهم وبعض حملتها ظلاّ باقيين، وهذا ما زاد من كراهيتهم للخليفة عليٍّ حتى دبروا مقتله، فقتله الخارجي عبد الرحمن بن ملجم[2].

ومن بعد؛ انقسم الخوارج إلى قسمين، قسم في العراق ومحيطها (بلاد فارس)، وقسم في الجزيرة العربية في حضرموت، واليمن، واليمامة، والطائف، وقد قاتلهم الأمويون طويلاً، وقد ضعف شأنهم في زمن الدولة العباسية.

وأبرز ما آمنوا به، هو صحة خلافة أبي بكر وعمر، وعثمان (في سنواته الأولى) وعليّ الذي أخطأ في قبول التحكيم، وطعنوا في رأي أصحاب موقعة الجمل (بين السيدة عائشة وعليّ) طلحة، والزبير، وعائشة، وكفّروا أبا موسى الأشعري وعمرو بن العاص ومعاوية. وقالوا بجواز أن يكون الحاكم الإسلامي من غير قريش[3]، وبذلك افترقوا عن الشيعة الذين قالوا بأن الحكم والخلافة محصورة في بيت النبي، أي في علي وآله. وافترقوا عن السنة الذين قالوا بأن الخلافة في قريش. ولم يبقَ الخوارج كتلة واحدة، وإنما انقسموا على أنفسهم فصاروا فرقاً: (الأزارقة) نسبةً إلى نافع بن الأزرق، و(النجدات) نسبةً إلى نجدة بن عامر، و(الإباضية) نسبةً إلى عبد الله بن إباض اليمني، و(الصفرية) نسبةً إلى زياد

---

(١) أمين، أحمد: فجر الإسلام، م.س، ص٢٥٧.

(٢) كان زوجاً لامرأة قتل من أهلها الكثير في موقعة النهروان.

(٣) لقد أمروا عليهم عبد الله بن وهب الراسي، وهو فارسي.

بن الأصفر.

وأيّاً ما كان شأنهم، فإنه كان لهم شعراء على شهرة كبيرة بين العرب، ومنهم: قطري بن الفجاءة، والطُّرمَّاح، وعمران بن حطان، وكان لهم خطباء كأبي حمزة، وقطَري بن الفجاءة، وعلماء في اللغة والأدب والبلاغة كأبي عبيدة معمر بن المثنى[1]؛ هؤلاء النفر من الشعراء، والخطباء، وأهل المعرفة واللغة كانوا حملة دعوة الخوارج في مجالسهم، وخطبهم، وبذلك شكّلوا تحالفاً مكيناً مع زعمائهم (أهل الحكم)، أولاً، ومع قادة جندهم (أهل السيف) ثانياً، ومع فقهائهم (أهل الدين) ثالثاً، الأمر الذي جعل دعوتهم، وبقاءهم يظلان باديين سنوات طوالاً حتى وصلت دعوتهم، وبعض فرقهم كـ (الإباضية) إلى يومنا هذا[2].

والشيعة الذين رأوا، بعد وفاة النبي محمد، أن أهل بيته هم الأولى بخلافته، وأولى أهل البيت بالخلافة العباس عم النبي، وعليٌّ ابن عمه، وعلي أولى من العباس. وقد قالوا بأن عليّاً وأهل بيته هم الثمرة وقريش هي الشجرة، والثمرة خير ما في الشجرة. ولن ندخل في تفاصيل المذهب الشيعي، وحسبنا القول إن دعوتهم تمحورت حول أحقية الخلافة بـ علي بن أبي طالب وأهله، فهو الوحي، والإمام، والمعصوم، فهو عندهم: أفضل الخلق في الآخرة، وأعلاهم منزلةً في الجنة، وأفضل الخلق في الدنيا. وقد قالوا إن النبي محمد قال عنه: اللهم والِ من والاه، وعادِ من عاداه. وإنه قال له: لا يحبك إلا مؤمن، ولا يبغضك إلا منافق. وقال له أيضاً: حربك حربي، وسلمك سلمي[3]. ولم يكتفِ أنصار الشيعة بهذا بل

---

(١) وهو يهودي من أصل فارسي، كان يكره العرب ويؤلّف في مثالبهم وله كتاب (مثالب العرب).

(٢) الإباضية كفرقة أو مذهب، موجودة في المغرب العربي، وفي عُمان.

(٣) أنظر: أمين، أحمد: فجر الإسلام، م.س، ص٢٦٨.

ألّهوه[1]، فقالوا: «يظهر عليٌّ في بعض الأزمان والرعد صوته والبرق تبسمه»[2]. ويقولون أيضاً إن العلم علمان: علم ظاهر وعلم باطن، وقد علّمَ النبي محمد هذين العلمين لـ عليّ بن أبي طالب فكان يعلم ظاهر القرآن وباطنه. والشيعة، كالخوارج، فرق منها: الزيدية نسبةً إلى زيد بن حسن بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، والإمامية نسبةً إلى تسميتهم عليَّ بن أبي طالب بالإمام، وقالوا إن النبي نصَّ على خلافة عليٍّ، وأن أبا بكر وعمر وعثمان اغتصبوا الخلافة وتبرأوا منهم، والإمامية[3] نفسها على فرق عدة منها: الاثنا عشرية، والإسماعيلية[4] ويسمّون أيضاً بالباطنية. وقد اتفق الشيعة مع الخوارج على أن خلفاء بني أمية مغتصبون ظالمون فاشتركوا في مناهضتهم، والفرق بين الفرقتين، أن الخوارج فرقة مجاهرة، والشيعة فرقة باطنية سرّانية تتبع (التقية)[5].

ومن أشهر شعراء الشيعة: أبو الأسود الدؤلي، وهو من علماء البلاغة والنحو أيضاً، وكُثّير عزة، والكميت، والسيد الحميري، وهؤلاء، وغيرهم، تحالفوا مع زعماء الشيعة، وفقهائها فحملوا الدعوة في شعرهم، فهذا كثير عزة يقول بأن الخلافة لعليّ وآل بيته:

---

(١) وأول من دعا إلى تأليه عليَ هو عبد الله بن سبأ اليهودي.

(٢) أمين، أحمد: فجر الإسلام، م‌س، ص٢٦٩.

(٣) نسبةً إلى تسلسل أئمتهم إلى اثني عشر إماماً (عقيدة إيران اليوم). وهي تقول بعودة الإمام المنتظر.

(٤) الذين يقفون بأئمتهم عند إسماعيل بن جعفر الصادق، وقد استخدموا أفكار أفلاطون، وما نقله إخوان الصفا في رسائلهم عن المذهب الأفلاطوني. ولديهم أسئلة كثيرة تنتهي بهدم الإسلام والتحلل من قيوده. وقد لعبوا دوراً مهماً في زمن الدولة الفاطمية.

(٥) يراد بالتقية: المداراة، أي أن يحافظ على نفسه وماله بالتظاهر بعقيدة أو عمل لا يعتقد بصحته.

فإن هي لم تصلح لحيٍّ سواهمو إذاً فذوو القربى أحق وأقرب
تبدلت الأشرار بعد خيارها وجُدَّ بها من أمة وهي تلعب[(١)]

وكذلك هي حال المرجئة[(٢)]، والقدرية[(٣)]، والمعتزلة[(٤)].. فقد كان لكلّ منها شعراؤها، وعلماؤها، ودعاتها. فمن أهل المرجئة الصحابي عبد الله بن عمر بن الخطاب، وعمران بن الحصين. ومن شعرائها ثابت قطنة الذي يقول:

---

(١) انظر: أمين، أحمد: فجر الإسلام، م.س، ص٢٧٨.

(٢) كلمة المرجئة مأخوذة من أرجأ بمعنى أمهل أو أخّر. وسمّوا أتباع هذه الفرقة بالمرجئة لأنهم يرجئون أمر هؤلاء المختلفين (على الخلافة والإمامة..) الذين سفكوا الدماء إلى يوم القيامة.

(٣) القدرية: وتعني أن الإنسان له قدرة على أعماله، وأن القدر لا يحكم جميع أعمال الإنسان من خير وشر، وعكس القدرية، فرقة الجبرية التي قالت: إن الإنسان مجبور لا اختيار له ولا قدرة، وإنه لا يستطيع أن يعمل غير ما عمل، وإن الله قدر عليه أعمالاً لابدَّ أن تصدر منه، وقد اشتهر من أهلها ودعاتها: جهم بن صنوان، وهو فارسي، وقد قتل لخروجه على بني أمية. ومن شعرائها: رؤبة.

(٤) المعتزلة: سمّيت بالمعتزلة لاعتزال اثنين من أهلها: واصل بن عطاء، وعمرو بن عبيد حلقة الحسن البصري. وتقول المعتزلة إن مرتكب الكبيرة لا مؤمن مطلقاً ولا كافر مطلقاً، بل هو في منزلة بين المنزلتين. ويقال= =إن التسمية (المعتزلة) جاءت لاعتزال أهلها ودعاتها الأقوال المحدثة، والخلاصة أن الاعتزال تكوّن حول الحسن البصري وتلميذه واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد. وأن الاعتزال كان يدور حول مسائل دينية صرف. وقد اشتهرت (المعتزلة) بجرأة نقدها لأعمال الصحابة وتحليلها وإصدار الحكم عليها. فواصل بن عطاء شكّك في شهادة عليّ، وطلحة والزبير. وطعن عمرو بن عبيد برواية أبي هريرة، وخوّن عمرو بن العاص ومعاوية بن أبي سفيان ونسبهما إلى سرقة مال الفيء.

نُرجى الأمورَ إذا كانت مشبّهة ونصدقُ القول فيمن جار أو عندا[1]

وكذلك الشاعر أبو نواس الذي يقول:

فقـل لمـن يـدَّعي في العلـم فلسـفة حفظت شيئاً وغابت عنك أشياءُ
لا تحظُر العفوَ إن كنت امرأً حرجاً فـإن حظركـه في الـدين إزراءُ

ومن أهل القدرية معبد الجهني، وهو تابعي صدوق، وهو أول من تكلّم في القدر، وقد قتله الحجاج، وذو الرمة الشاعر، وكذلك من أهلها غيلان الدمشقي، وكان رجلاً مفوهاً، وأبوه كان مولى لـ عثمان بن عفان، وقد أمر هشام بن عبد الملك بقطع يديه ورجليه وقتله وصلبه.

ومن أهل المعتزلة بشر بن المعتمر، وواصل بن عطاء، وعمرو بن عبيد، والنظّام، والجاحظ، وهشام النبطي، وأبي الهذيل العلاف، والحسين الخياط؛ وأبرز ما قالوا به: المرء بين منزلتين (حين ارتكاب الكبائر)، وإن الله لا يحل أفعال الناس. وإن الله عالم وقادر وحي وسميع وبصير بذاته. وسلطة العقل وقدرته على معرفة الحسن والقبيح. وقد اعتنق مذهب المعتزلة بعض خلفاء بني أمية، ومنهم: أمية بن يزيد بن الوليد، ومروان بن محمد، وقد تكوّنت للمعتزلة مدرستان، مدرسة البصرة، ومدرسة بغداد، وكان لدعاتها حوارات مع خلفاء بني العباس، فهذا عمرو بن عبيد يقول لأبي جعفر المنصور: «إن الله أعطاك الدنيا بأسرها، فاشترِ نفسك ببعضها. واذكر ليلةً تمخَّضُ عن يوم لا ليلة بعده؛ فوجم أبو جعفر من قوله، فقال له وزير أبي جعفر (الربيع): يا عمرو غممت أمير المؤمنين! فقال عمرو: إن هذا صحبك عشرين سنة، لم يرَ لك

(١) الأصفهاني: الأغاني، م.س، ج٨، ص٩٢.

عليه أن ينصحك يوماً واحداً. وما عمل وراء بابك بشيء من كتاب الله ولا سنة نبيه. فقال أبو جعفر: فما أصنع؟! قد قلت لك خاتمي في يدك فقال وأصحابك فاكفني. وقال عمرو: ادعنا بعد ذلك تسخُ أنفسنا بعونك، ببابك ألف مظلمة، أُردد منها شيئاً نعلم أنك صادق»[1].

ولابدَّ من القول إن الحال السياسية صبغت شعر الشعراء منذ عهد الخلافة الراشدة وحتى يومنا الراهن، ذلك لأن التقرب من الخلفاء وأهل النفوذ والأخذ بعطاياهم، جعل الشعراء يتبنون ما يقولونه ولاءً لهم ودفعاً لدعاوى الآخرين، فقد اتخذ الخليفة عليّ أبا الأسود الدؤلي شاعراً يعبر عن مواقفه، ويناصره في دعوته، وكان لمعاوية مسكين الدارمي، وأبو العباس الأعمى، وأعشى ربيعة، ونابغة بني شيبان، والأخطل، وكان للهاشميين: كثير عزة، والكميت، وأيمن بن حريم الأسدي..

وأيّاً ما كان الشأن فإن عدد الشعراء الذين تحلقوا حول خلفاء بني أمية كان أكبر وذلك لأن المال عندهم أوفر، والعطايا أجزل؛ حتى إن هذا المال وجوائزه جلبت العديد من شعراء الهاشميين إلى البلاط الأموي، ومن هؤلاء الكميت الذي لجأ إلى الخليفة هشام بن عبد الملك فمدحه، وزعم أنه تاب، لكنه حين حضرته الوفاة أظهر حبّه لآل البيت، فقال: اللهم آل محمد (ثلاث مرات)[2]، وقيل إنه قتل من قبل الأمويين على الرغم من توبته واعتذاره عن كلّ ما قاله فيهم.

وفي العصر العباسي تلّون الشعر العربي وتعدّد بتعدد الخلافات المذهبية، فالهاشميون صاروا ضفتين (علويين) و(عباسيين) وراحوا يتحاجون فيمن هو أقرب منهم إلى الخلافة، وفيمن هو أحق بها من غيره. العباسيون قالوا: العم (العباس) أحق بالخلافة، فمشى خلفهم الشعراء

---

(١) انظر: أمين: أحمد: فجر الإسلام، م.س، ص٣٠١.

(٢) انظر: أمين: أحمد: ضحى الإسلام، ج٣، م.س، ص٣٠٥.

ودعوا بدعوتهم. والعلويون قالوا: ابن العم (عليّ) أحق بها لأن نسل ابن العم من بنت النبي محمد (فاطمة الزهراء) كالحسن والحسين وأولادهما، والحجة في ذلك أن البنت أقرب من العم للنبي محمد، وبذلك راح الشعر يمشي في هذه الاتجاهات مناصرةً وتأييداً، وبهذا تحالف (الشعراء) مع القادة (سياسيين ودينيين وعسكريين) وأهل مال من أجل نصرة دعوة على دعوة، فالشاعر السيد الحميري غالى في حماسته للدعوة الشيعية، فقال فيها قصائد طوالاً، بعضها احتشدت بالسباب والشتائم للخلفاء الراشدين، وخلفاء بني أمية، وقد تحدث شعره عن فضائل الخليفة عليٍّ، وآله كثيراً، ومما قاله:

أقسم بالله وآلائه	والمرءُ عما قال مسؤول
إن عليَّ بن أبي طالب	على التُّقى والبرِّ مجبول[1]

ويقول شعراً في مقولة النبي محمد الذي أخذ بيد علي بن أبي طالب ورفعها قائلاً: من كنتُ مولاه فعليٌّ مولاه:

يخطب مأموراً وفي كفّه	كفُّ عليّ نورها يلمع
رافعها أكرم بكفّ الذي	يرفعُ والكفُّ التي تُرفع
من كنتُ مولاه فهذا له	مولى فلم يرضوا ولم يقنعوا
وظلّ قومٌ غاظم قوله	كأنما آنافُهم تُجدعُ

ويتبدى التحالف (الشعري) مع التحالف (السياسي) في أنصع صوره حين يقول السيد الحميري محرضاً الخليفة المهدي على أن يحرم آل عمر

---

(١) الأصفهاني: الأغاني، م.س، ج٧، ص٣.

بن الخطاب (وقبيلته) وآل أبي بكر (وقبيلته) من العطاء:

قل لابن عباس سَمِيِّ محمد ... لا تعطين بني عدي درهما

احرم بني تيم بن مُرّة إنهم ... شر البرية آخراً ومقدَّما

إن تعطهم لا يشكروا لك نعمةً ... ويكافئونك بأن تذمّ وتشتما

ولئن منعتهم لقد بدأوكم ... بالمنع إذ ملكوا وكانوا أظلما

ومن هؤلاء الشعراء، الشاعر دعبل الخزاعي، الذي أظهر عداءً واضحاً للعباسيين فهجا خلفاءهم، وقادتهم، ووزراءهم، وولاتهم، ورجال الدين والدعاة والوعاظ الذين تحالفوا معهم، وقد نال هجاؤه الرشيد، والمأمون، والمعتصم.. ومدح العلويين بقصائد كثيرة، من أهم قصائده قصيدته التائية التي مطلعها:

مدارسُ آيات خلت من تلاوةٍ ... ومنزلُ وحي مقفر العرصات

إلى أن يقول:

ألم ترَ أني من ثلاثين حجةً ... أروح وأغدو دائم الحسرات

أرى فيئهم في غيرهم متقسّما ... وأيديهم من فيئهم صَفِراتِ

فآلُ رسول الله نحفٌ جسومُهُم ... وآل زياد حفّل القصرات

بناتُ زيادٍ في القصور مصونةٌ ... وآلُ رسول الله في الفلوات

وقد بكى دعبل الخزاعي مقتل الحسين بتفجع، وردّ على القصائد التي عادت العلويين، وكان من أبرز شعراء العباسيين المؤيدين لدعوتهم مروان بن أبي حفصة الذي مدح المهدي والرشيد، ونال منهم جوائز

كبيرة، يقول في قصيدة مدح بها المهدي:

يا ابن الذي ورث النبي محمداً دون الأقارب من ذوي الأرحام
أنى يكون، وليس ذاك بكائنٍ لبني البنات وراثةُ الأعمام

وقد كان البيت الأخير من أشدّ أبيات الشعر على الشيعة الذين ردّوا عليه بقولهم:

لِمَ لا يكون ـ وإن ذاك لكائنٌ لبني البنات وراثة الأعمام
ما للطليق وللتراث وإنما صلى الطليق مخافة الصمصام[1]

وقد أقسم أحد الشيعة أن يقتله، وقد تمّ ذلك فعلاً على يد شخص يذكر اسمه كتاب (الأغاني) وهو صالح بن عطية، الذي عاد الشاعر مروان بن أبي حفصة في مرضه، وحين اختلى به وثب صالح عليه وخنقه حتى مات.

وأيّاً كان الشأن، فإن دور الشعراء، والعلماء، كان كبيراً في حياة الناس عامةً، وحياة الملوك، وأهل النفوذ خاصةً، وبسبب من هذا الدور نشأت التحالفات الحقيقية بين أولي الأمر (أهل الحكم) وأهل الشعر، والقول، والعلم.. فما لا يستطيع عليه رجال الدين، وأهل السيف يقوم به الشعراء والعلماء، سراً وعلانية.

يروي الطبري في كتابه (تاريخ الطبري) أن المهدي الخليفة العباسي أرسل وراء هشام الكلبي، أحد العلماء، أصحاب النظرات التاريخية،

---

(١) يريد بالطليق (العباس بن عبد المطلب) الذي أُسر في غزوة بدر فافتدى نفسه، وصار يصلي خوفاً من السيف وليس إيماناً.

فقال: بينما أنا في منزلي بين الظهر والعصر إذ أتاني رسول المهدي فسرت إليه، ودخلت عليه وهو جالس خالٍ، ليس عنده أحد، وبين يديه كتاب، فقال: ادنُ يا هشام، فدنوت، فجلست بين يديه، فقال: خذ هذا الكتاب فاقرأه، ولا يمنعك ما فيه - مما تستفظعه - أن تقرأه. قال: فنظرت في الكتاب، فلما قرأت بعضه استفظعته فألقيته من يدي، ولعنت كاتبه. فقال لي: قد قلت لك إن استفظعته فلا تلقه، اقرأه بحقي عليك حتى تأتي على آخره. قال، فقرأته، فإذا كتاب قد ثلبه فيه كاتبه ثلباً عجيباً، لم يبقَ له فيه شيئاً، فقلت: يا أمير المؤمنين من هذا الملعون الكذاب؟! قال: هذا صاحب الأندلس. قال، قلت: فالثلب والله يا أمير المؤمنين فيه وفي آبائه وفي أمهاته، قال: ثمّ اندرأت أذكر مثالبهم، قال فسرّ بذلك. وقال: أقسمت عليك أما أمللتَ مثالبهم كلّها على كاتب؛ قال: ودعا بكاتبٍ من كتّاب السر، فأمره فجلس ناحية وأمرني فصرت إليه، فصدّر الكاتب من المهدي جواباً، وأمللت عليه مثالبهم فأكثرت، فلم أبقِ شيئاً حتى فرغت من الكتاب، ثمّ عرضته عليه، فأظهر سروره، ثمّ لم أبرح حتى أمر بالكتاب فخُتم، وجعل في خريطة، ودُفع إلى صاحب البريد، وأمر بتعجيله إلى الأندلس. قال ثم دعا لي بمنديل فيه عشرة أثواب من أحسن الثياب، وعشرة آلاف درهم، وبغلة بسرجها ولجامها، فأعطاني ذلك، وقال لي اكتم ما سمعت[1].

إن مثل هذا التحالف السرّاني بين (الشاعر) و(الحاكم) لسرد دعاوى (الشاعر) و(الحاكم) في الضفة الأخرى من البلاد (الأندلس) بما يدحضها، فأهل القلم الآن هم أهل السيف الأكثر مضاء وفائدة ونجاعة في حالٍ كهذه.

وقد عرف العصر العباسي أكبر أشكال التحالف بين (أهل القلم)

---

(١) الطبري: تاريخ الأمم والملوك، ج١٠- ١٣، م.س.

شعراء، ومؤرخين، وعلماء، وفقهاء، ومحدثين، وبين (أهل الحكم)، وذلك من أجل كتابة تاريخ يحطّ من شأن بني أمية، ويعلي من شأن بني العباس. وقد شجع خلفاء بني العباس (أهل القلم) في تكملة الخطط التاريخية، والمدونة الأدبية (الشعر، القصص، الأخبار)، والشرائع، والأفكار التي تمجّد أعمال بني العباس وتدني أعمال بني أمية، وقد ألّف (أهل القلم) في هذا المجال، أيام خلفاء بني العباس، الكثير، وأغلبه اختلاق، وتأليف، وتقوّل.. لأن ما كان يؤلف ويختلق يرضي الخلفاء ويسرّهم، وبالتالي يدني (أهل القلم) منهم لينالوا جوائزهم وعطاياتهم، فقد جعلوا الحق والنور والخير والعدل إلى جانب خلفاء بني العباس، ومنهم السفاحون، والقتلة، وأهل المجون والفجور، في حين جعلوا الظلم والعسف، والفسق، والتجبر، والتحدي للذات الإلهية إلى جانب خلفاء بني أمية، ومن ذلك مثل ما قاله (أهل القلم) عن الوليد بن يزيد بن عبد الملك من أنه أراد الحج لا للعبادة وطلب المغفرة وإنما أراده (الحج) من أجل أن يشرب فوق ظهر الكعبة، أو قوله إنه رمى القرآن بالسهام حتى خرّقه، وأنشد في ذلك قائلاً حين فتحه لا على التعيين، فقرأ (وخاب كلّ جبار عنيد):

تهددني بجبار عنيد	نعم أنا ذاك جبارٌ عنيدُ
إذا ما جئت ربك يوم بعث	فقل يا ربِّ خرّقني الوليدُ[1]

صحيح أن الوليد كان كثير الشراب والتلوط، ولكنه لم يعرف زندقة وكفراً.

مثل هذه التقولات والخبريات تعج بها بطون كتب الأدب والتاريخ،

---

(١) الأصفهاني: الأغاني، ج٥، م.س، ص١٦٧

والأخبار، لأن (أهل الحكم) أرادوا من تحالفهم مع (أهل القلم) أن يمحوا تاريخ بني أمية محواً، وأن يمجدوا تاريخ بني العباس بكتابة غير مسبوقة، فيعددون الفضائل، والمكرمات، وأعمال البر والخير والإحسان، والفتوحات، والجريات المالية، والعدل، وإنصاف الناس، والخوف من الله، والزهد، والحريات، والعلم والتعليم، وأحوال المعيشة المزدهرة، ونشر الدين، ورعاية العلماء والفقهاء والدعاة والوعاظ.. والخلاصة أن أساطير وضعت حول العباس بن عبد المطلب، وحول عبد الله بن العباس وغيرهما من آل بني العباس، فقد قيل إن الخليفة عمر بن الخطاب استسقى السماء بالعباس يوم الرمادة حين اشتدَّ القحط، فسقاهم الله تعالى به، فأخصبت الأرض وأمرعت. فقال عمر بن الخطاب، هذا (يقصد العباس) والله الوسيلة إلى الله، والمكان فيه، ولما سقى الناس طفقوا يتمسحون بالعباس، ويقولون هنيئاً لك يا ساقي الحرمين؛ ومن ذلك أيضاً ما قيل عن عبد الله بن العباس حين مات والناس في جنازته، جاء طائر ابيض يقال له الغُرْنوق فدخل في النعش، فلم يُرَ بعد، وأنه أي عبد الله بن العباس كان يرسم للخليفة علي بن أبي طالب الخطط لمواجهة معاوية بن أبي سفيان، لا بل وضعت الأحاديث النبوية على لسان أبي هريرة، ومنها حديث يقول: «عن أبي هريرة قال، قال رسول الله (ص) للعباس: فيكم النبوة والمملكة»[1]. ومما يروى أيضاً أن السيدة عائشة قالت لمروان بن الحكم: «سمعت رسول الله (ص) يقول لأبيك وجدك إنكم الشجرة الملعونة في القرآن»، وقول ثوبان (صحابي) قال، قال رسول الله (ص) «رأيت بني مروان يتعاورون على منبري فساءني ذلك، ورأيت بني العباس يتعاورون على منبري فسرني ذلك»، وعن ابن عباس أن النبي (ص) قال للعباس: «إذا سكن بنوك السواد، ولبسوا السواد، وكانت شيعتهم أهلَ خرسان، لم

---

(١) الطبري: تاريخ الأمم والملوك، ج٩، م.س، ص١٢٦.

يزل الأمر فيهم حتى يدفعوه إلى عيسى بن مريم»[١].

ومن هذا نرى أن المصداقية غير موجودة لأسباب عديدة، لعلّ في طالعها أن هذه الأحاديث لم تظهر إلا عند قيام الدولة العباسية، وأن تسجيلها لم يتمّ إلا عندما أمر خلفاء بني العباس بذلك.

وفي الضفة الأخرى، فإن الشيعة وقفوا موقفاً معادياً للأمويين أولاً وللعباسيين ثانياً، وكان هجومهم على العباسيين أكبر، فأخذوا يعملون على تكبير مساوئهم، ومظالمهم، وبعدهم عن العدل والإنصاف، وهذا ما احتشدت به صفحات التاريخ الذي كتبه اليعقوبي، وابن طباطبا، وفي مقابلها أحاديث عن فضائل الخليفة علي بن أبي طالب وآل بيته وصلت إلى حدّ التقديس، لا بل إن الكثير من الآيات القرآنية فسرت وفق أخبار وروايات وأحداث جرت مع الخليفة علي وآل بيته.

ولم يسلم الفقهاء والدعاة، وأهل الرأي، في جميع عصور الدولة الإسلامية من الأذى والظلم والقهر الذي مارسه (أهل الحكم).. فكان مصير من يخالفهم الأذى والظلم والقتل، كما حدث لـ مالك بن أنس، وأبو حنيفة النعمان[٢]، وكان مصير من، يوافقهم، أي أهل الحكم، ويوجد الفتاوى والمخارج لهم التقريب، والعطايا، والجوائز العظيمة مثل ما فعله قاضي قضاة الخليفة هارون الرشيد أبو يوسف، يروي الماوردي في الأحكام السلطانية: أن أبا يوسف القاضي حكم على مسلم قتل كافراً بـ (القود[٣]) فأتاه رجل برقعة فألقاها إليه، فإذا فيها مكتوب:

يا قاتل المسلم بالكافر	جُرت وما العادل كالجائرِ
يا من ببغداد وأطرافها	من علماء الناس أو شاعر

(١) المرجع السابق، ص١٢٦.

(٢) الأول: ضُرب سبعين سوطاً، وقتل الثاني.

(٣) القود: هو قَتْلُ النفْسِ بالنفسِ، القِصاصُ.

استرجعوا وابكوا على دينكم   واصطبروا فالأجر للصابر

جار على الدين أبو يوسف   بقتله المؤمن بالكافر

فدخل أبو يوسف القاضي على الرشيد، وأخبره الخبر، وأقرأه الرقعة، فقال له الرشيد: تدارك هذا الأمر بحيلة لئلا تكون فتنة، فخرج أبو يوسف وطلب أصحاب الدم ببيّنة على صحة الذمة وثبوتها، فلم يأتوا بها، فأُسقط القوَد»[1].

وكذلك كان شأن أهل النحو البلاغة أيام الدولة العباسية، فقد قرّب خلفاء بني العباس الكوفيين منهم لشدّة ميلهم السياسي لدولة بني العباس، وانصراف أهل النحو والبلاغة البصريين عن هذه الدولة أو عدم الميل إليها.. لذلك كان معلمو ومربو أبناء خلفاء بني العباس من الكوفة ليس بسبب قرب الكوفة من بغداد، وإنما لميل العلماء لدولة بني العباس[2]. ومما يذكر في هذا المجال أن مناظرة في النحو عقدت بحضور الوزير يحيى بن خالد البرمكي وولديه (جعفر) و(الفضل) كان طرفاها (سيبويه) القادم من (البصرة)، والكسائي القادم من (الكوفة)، والمسألة هي: «كنت أظن أن العقرب أشدّ لسعة من الزنبور فإذا هو إياها». فقد أجاز الكسائي القول: فإذا هو هي، وإذا هو إياها، في حين أن سيبويه لم يجز سوى فإذا هو هي، وقد حكم في المجلس للكسائي، أي حكم لصالح (الكوفة)، وفي ذلك إذلال للبصريين، لهذا لم يستطع سيبويه أن يعود إلى البصرة بعد الحكم. والحكم كما هو بيّن حكمٌ سياسي وليس حكماً نحوياً[3].

وراح الشعراء يمتدحون من رضي عنهم الخلفاء، ويتحاشون من

---

(١) الماوردي: الأحكام السلطانية، م.س، ص٢١٩.

(٢) من هؤلاء: المفضل الضبي كان معلم (المهدي)، والكسائي معلم (الأمين).

(٣) انظر: أمين، أحمد: ضحى الإسلام، ج٢، م.س، ص٣٥.

نقموا عليهم، وحادثة مدح أبي تمام لقائد الجند (الإفشين) معروفة، فقد مدحه بقصائد كثيرة عديدة حين كان الخليفة المعتصم راضياً عن (الإفشين)، ولكن حين غضب عليه، وقتله بتهمة الزندقة، انقلب أبو تمام على ما قاله فيه من قصائد مديح، وهجاه بقصيدة كفّرته، واتهمته بأنه عابد للنار التي شوي بها في الدنيا قبل الآخرة. والفرزدق الشاعر الأموي، ابن البصرة، مدح الحجاج بن يوسف الثقفي، ثمّ هجاه، فقيل له: كيف تهجوه وقد مدحته؟! فقال: نكون مع الواحد منهم ما كان الله معه، فإذا تخلى عنه انقلبنا عليه. وهو لا يقصد الله الذي هو في السماء، وإنما من أراد يكون خليفةً له في الأرض، فقد تغيّرت نظرة الخليفة إلى الحجاج، فتغيّرت نظرة الشعراء إليه حين انقلب رضا الخليفة إلى كراهية.. فكرّ الشعراء وراءه ينقلبون على ماضيهم وما قالوه.

ومن ذلك ما يقوله الشاعر ابن هَرْمَة في الخليفة المنصور:

يا قاتل المسلم بالكافر	جُرت وما العادل كالجائرِ
يا من ببغداد وأطرافها	من علماء الناس أو شاعر
استرجعوا وابكوا على دينكم	واصطبروا فالأجر للصابر
جار على الدين أبو يوسف	بقتله المؤمن بالكافر
وما الناس احتبوك بها ولكن	حباك بذلك الملكُ الجليل
تراث محمد لكم وكنتم	أصولَ الحق إذا نُفِي الأصول[1]

ولا يخفى أن الخلفاء دسّوا العيون في مجالس الشعراء، والأدباء، والكتّاب، وأهل الفقه كيما ينقلون إليهم أخبارهم، فكلّ لعن وشتم وقذف، وكلّ تصريح أو تلميح كان يصل إليهم، يذكر طيفور في كتابه (تاريخ بغداد) أن بشر بن الوليد قال للمأمون: إن بشر المريسي

---

(١) انظر: أمين، أحمد: ضحى الإسلام، ج٢، م‌س، ص٣٥.

يعرّض بك ويُرزي عليك، قال فما أصنع به؟! ثمّ دسّ إليه رجلاً فحضر مجلسه سمع ما يقول، فأتاه الرجل، فقال: سمعته يقول حين أراد القيام، وفرغ من الكلام بعد حمد الله والثناء عليه: اللهم العن الظلمة وأبناء الظلمة من آل مروان، ومن سخطت عليه ممن آثر هواه على كتابك وسنة نبيك صلى الله عليه وسلم، اللهم وصاحب البرذون الأشهب، فقال المأمون أنا صاحب البرذون الأشهب وسكت عليها، فلما دخل عليه بشر، قال له بعد أن سأله: يا أبا عبد الرحمن، متى عهدك بلعن صاحب الأشهب، فطأطأ بشر رأسه ثمّ لم يعد بعد ذلك لذكره والتعرض إليه» أي أن الأعين (الرقباء) ظلّوا على سهرهم في مراقبة بشر المريسي.. ونقل أخباره حتى اطمأن المأمون إلى أنه ما عاد يذكره بسوء.

وأرى أنه، ولبلورة المراكز التعليمية التي عرفها العرب، وبيان تجليات الثقافة والعلوم في مرابطها الأساسية، لابدّ من ذكر هذه المراكز التعليمية والتثقيفية ومعرفة كينونتها.

١. المساجد

مما لاشكّ فيه أن المساجد شكّلت أولى حلقات التعليم، سواء أكان تعليماً (سماعياً)، بحيث يقوم المعلم خطيباً بمريديه، يقرأ في كتاب ويشرح، أو يرتجل موضوعه العلمي ارتجالاً، والمريدون يستمعون فقط كطلبة علم، أم كان تعليماً يقوم على تعلّم القراءة والكتابة وعلوم الحساب، وعندئذٍ يكون طرفا هذا التعلم: المعلم، والطلبة. وقد شغلت المساجد في البداية بتعليم الطلبة الصغار (والكبار) مبادئ القراءة والكتابة والحساب، ثمّ شغلت بتحفيظ القرآن، وشرح الأحاديث النبوية، وبيان الشرائع. ومن بعد ذلك صارت تعلّم علوم اللغة العربية (قواعد النحو، والعروض، والبلاغة..) للعرب وغير العرب، ومن ثمّ

صارت المساجد مكاناً للمناظرات والمحاجة في الشرائع، والفقه، وما اختلف عليه؛ وفي عصر الدولة العباسية صارت الفلسفة، والمنطق، من صلب علم الكلام عند العرب الذي يدرّس في المساجد؛ وقد شغلت أقسام من مساحة المساجد بالكتب فكوّنت كينونة المكتبات التي راح أهل العلم يقبلون عليها؛ وبذلك أصبحت المساجد أشبه بمعاهد التعليم أو الجامعات اليوم التي لم تقتصر على طائفة أو مذهب أو عرق، وإنما تقسيماتها العلمية، أو الدينية خضعت وفقاً لأحياز أوجدها المعلمون والفقهاء في مجالسهم وحلقاتهم الدرسية؛ وقد كان طلاب هذه الحلقات والمجالس على نوعين من حيث القبول على التعليم، النوع الأول: الطلاب النظاميون، وهم الطلاب الذين ينقطعون للدراسة، ويتفرغون لها ساعات عديدة في اليوم الواحد، ويتعلمون وفق منهج دراسي وضعه معلموهم. والنوع الثاني: الطلاب غير النظاميين، وهم الطلبة الذين لا يتقيّدون بساعات دوام محددة، وليس لهم منهج دراسي محدد أيضاً. وهم يتنقلون من حلقة درسية إلى أخرى خلال اليوم الواحد، أو بين الأيام وفق رغباتهم وأهوائهم العلمية، أما أسلوب التدريس في هذه الحلقات فيقوم على أساليب مختلفة، منها: الإملاء، والشرح والتأويل، والمناقشة والحوار، وأعراف هذه الحلقات وأنظمتها لا تحدّد سنوات التعلم فيها، لكن متى آنس المتعلم في نفسه المكانة والكفاءة يدع حلقة أستاذه، وينشئ حلقة درسية جديدة، وعادةً ما يقوم المعلمون بإجازة طلابهم حين يرون بأنهم استوفوا علومهم وباتوا قادرين على الانتفاع والنفع بما تعلموه كالأطباء، والكيميائيين، والصيادلة، والقضاة، والمحدثين، والشرّاح.

وإجازة الشيخ لتلميذه تمكّنه من استخدام كتب أستاذه ومراجعه والرواية عنه، وإسناد المعلومات إليه، ومثل هذا الأمر لم يكن خاصاً بالذكور وحدهم، وإنما شمل الإناث أيضاً، حيث كانت الإناث ينتظمن

في حلقات درسية ليأخذن العلوم عن نساء كانت لهنّ مكانة عالية في التدريس.

ومن أهم المساجد التي عرفت بأنها أمكنة للعلم والتدريس والحلقات الدرسية والمكتبات الغاصّة بالكتب: المسجد النبوي في المدينة حيث كان طلاب العلم يتحلقون في حلقات حول العارفين بالعلوم، وكذلك الأشراف وأبناء الأشراف، وبعض الصحابة وأبناء الصحابة.. يتردّدون إلى المساجد للتعلم، والحوار، والمناظرة، والمناقشة، والمسجد الحرام في مكة، والمسجد الأموي، ومسجد البصرة، ومسجد الكوفة، ومسجد عمرو بن العاص في مصر.. فقد كانت هذه المساجد مكاناً يؤتى إليه من كلّ أطراف الدنيا كي يتعلم طلبة العلم فيها، أو كي يتخرجوا فيها، وبقدر ما تنوعت العلوم تعدّدت حلقات التدريس في المساجد. فمثلاً كان المعتزلة يعلّمون علم الكلام في حلقات المساجد (مسجد المنصور في بغداد)، وكانت أشعار الشعراء تُملى على الطلبة في حلقات تعلّم الأدب والشعر، وكان إنشاد الشعر في المساجد أمراً معروفاً سنة بما رضي عنه النبي محمد يوم دخل عليه الشاعر كعب بن زهير قبل صلاة الصبح، فمثل بين يديه وأنشد: «بانت سعاد فقلبي اليوم متبول»[1]، لا بل كان المسجد مكاناً لنقد الشعر والمناظرة فيه. يروي صاحب الأغاني أن الكميت بن زيد وحمّاداً الراوية اجتمعا في مسجد الكوفة فتذاكرا أشعار العرب وأيامهم، فخالفه حمّاد في شيء ونازعه، فقال له الكميت: «أتظن أنك أعلم مني بأيام العرب وأشعارها؟ قال وما هو إلا الظن!؟ هو والله اليقين»[2]. وحكى المرزباني أن مسلم بن الوليد كان يملي شعره في المسجد، وأن الناس كانوا يتناظرون في الشعر في

---

(١) انظر: ابن عبد ربه: العقد الفريد، ج٣، م‌س، ص١٢٦.

(٢) الأصفهاني: الأغاني، ج١٥، م‌س، ص١١٣.

المسجد[1]، وكان الشاعر أبو العتاهية يجلس في المسجد وحوله الناس[2].

٢. المؤدبون

كان الخلفاء والأمراء، والوزراء، والأغنياء، وقادة الجند، يتخذون لأولادهم معلمين خاصين (مؤدبين) يقومون على رعايتهم العلمية، فيدرّسونهم القرآن الكريم، والأحاديث النبوية، وعلوم اللغة، والشعر، والفلسفة، والأخبار (التاريخ)، والقصص.. وكانت مهنة المؤدبين مهنة ذات حظوة ومكانة في المجتمع الإسلامي لا يصل إليها إلا أهل المكانة والمقدرة، فقد كان شرقي بن القُطاعي مؤدباً للخليفة المهدي في صغره، وهو ابن أبي جعفر المنصور، حيث علّمه الأدب، وكان المفضل الصبني يعلّم المهدي الشعر، وقد جمع له قصائد المفضليات، وكان الكسائي مؤدباً لأبناء هارون الرشيد، واليزيدي (أبو محمد بن يحيى بن المغيرة) كان مؤدباً للمأمون، والفراء أدّب ولدي المأمون.. الخ.

ومما يشار إليه في هذا الصدد أن هؤلاء الأبناء الصغار الذين غدوا خلفاء أكرموا مؤدبيهم وعزّزوا من مكانتهم الدينية، مع أن الكثيرين منهم دسّ له عند الخلفاء.. فرُفعت يد العطاء عنه، وأُخضع للمسائلة، ومنهم من قُتل.

٣. الكتاتيب

وتعني المكان الذي يتعلم فيه الصغار علوم القراءة والكتابة والحساب. فالمُكْتِبُ: هو المعلّم، والكُتَّاب هم الصبية، وقد أخذ المكان الذي يتردّد عليه (الكُتَّاب) أي الصبية اسمه من اسمهم، وكانت أهم

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة نفسها، م.س.

(٢) المصدر نفسه، ج٣، م.س، ص١٤٨.

العلوم التي تدرّس للأولاد بعد تعلم القراءة والكتابة، هي علوم القرآن والحديث، واللغة العربية، وكان المعلمون على نوعين، النوع الأول: يعلّم بأجر، وقد يكون الأجر تمراً، أو خبزاً.. والنوع الثاني: يعلّم من دون أجر، وقد عرف المعلمون في الكتاتيب بالغلظة والقسوة والشدة على الصبيان، فكانوا يحتجزون الصبيان أوقاتاً طوالاً كعقاب لهم لعدم حفظهم أو كتابتهم للواجب، وكانوا أيضاً يضربونهم. يصف أبو نواس وحشة الكتاتيب فيقول:

إنني أبصرت شخصاً	قد بدا منه صدود
جالساً فوق مصلى	وحواليه عبيد
فرمى بالطرف نحوي	وهو بالطرف يصيد
ذاك في مكتب حفصٍ	إن حفصاً لسعيد
قال حفص اجلدوه	إنه عندي بليد[١]

٤. مجالس المناظرة

وتعدّ من أهم مراكز التعليم وذلك لأنها مقابلة بين المتعلمين، وأهل الرأي، والمعرفة، وأصحاب الحجج، وقد كانت موجودة في المساجد، والقصور، وتدار بين العلماء حول قضايا محدّدة، أو أسئلة مطروحة.. وبحضور الخلفاء، والوزراء، والأمراء، والعلماء.. أما موضوعاتها فهي متعددة ومتنوعة: الفقه، النحو والصرف، اللغة، الشعر، المسائل الدينية، ولأن القبول على التعليم كان كبيراً في العصرين الأموي والعباسي، العباسي خاصة، فإن المناظرات عرفت قبولاً كبيراً لاسيما وقد شجّع عليها الخلفاء والأمراء والوزراء، ونال الفائزون بها جوائزهم وعطاياهم؛ وغاية المناظرات كان الوصول إلى الحق أو الحجة أو البرهان.. ولأن أكثر

---

(١) الأصفهاني: الأغاني، ج٤، م.س، ص٢١٠.

المسائل اللغوية، والشعرية، والفقهية لم تحسم الأقوال بها، لذلك ظلّت المناظرات أمكنة للمجادلة والمحاججة والنقاش والحوار، وقد قسمت المناظرات الناس إلى بصريين وكوفيين، وحجازيين وعراقيين، وشاميين ومصريين، وكانت العصبية للمكان والعلم والمذهب والمعلم شديدة. ومن هذه المناظرات، تمثيلاً، ما كان من جدل بين الكسائي والأصمعي في حضرة الخليفة هارون الرشيد حول معنى (مُحْرِماً) في قول الشاعر:

قتلوا ابن عفان الخليفة مُحْرِماً ودعا فلم أرَ مثله مخذولا

فذهب الكسائي إلى أن (محرماً) من الإحرام بالحج، فضحك من تفسيره الأصمعي، وذهب إلى أن المعنى أن عثمان في حُرمة الإسلام وذمته، لم يأتِ شيئاً يُحلّ دمه، وقد انتصر الخليفة هارون الرشيد لرأي الأصمعي[1].

وقد ازدهرت مجالس المناظرات وحلقاتها في زمن الخليفة المأمون، فقد كان يأمر بأن يدخل عليه من الفقهاء والمتكلمين وأهل العلم جماعة يختارهم لمجالسته ومحادثته، .. واختير له مائة رجل، وراح يتخيّر أفضلهم فأفضلهم حتى أبقى على عشرة؛ وقد رمى المأمون من وراء هذه المجالس أن تُثار قضايا عويصة، ومسائل شائكة فيرى كيف يتحاجج العارفون بها من أجل اجتماع الناس على المختلف عليه لوقفه والحدّ من تأثيره، لا من أجل فصيلة الاختلاف بوصفه (رحمةً) وتعداداً.

وأيّاً ما كان الشأن، فإن مجالس المناظرة، بصرف النظر عن الموضوعات التي كانت تناقشها، والنتائج التي تصل إليها، كانت ظاهرة علمية راقية استطاعت أن تجعل من العلم، والأدب، والثقافة شأناً يهمّ أولي الأمر (الخلفاء، الأمراء، الوزراء..) فقاموا عليها إنفاقاً

---

(١) انظر: أمين، أحمد: ضحى الإسلام، ج٢، م‌س، ص٥٦.

وتشجيعاً، وراحوا يتسابقون على كسب العلماء أصحاب المكانة والرفعة ليكونوا حولهم وفي مجالسهم، ناهيك عن أن هذه المجالس كانت مكاناً لطرح أصعب المسائل وأكثرها تعقيداً خصوصاً ما يتعلق منها بالفقه والشرائع، ومن بعد القضايا التي طرحها علم الكلام من خلال فرقة المعتزلة، ومنها القضية الشائكة (خلق القرآن) واختلافهم ما إذا كان القرآن مخلوقاً؟!.

٥. المكتبات

إن غنى كبيراً أصاب الحياة الفكرية والعلمية العربية مع ازدهار الحضارة العربية في العصرين الأموي والعباسي، لاسيما وأن الخلفاء والوزراء والأمراء أبدوا اهتماماً كبيراً بالثقافة والأدب والعلوم، وراح كلّ واحد من هؤلاء (أهل النفوذ) يسعى لاقتناء الكتب، وتخصيص جناح كبير لها في قصره، وراح يكرّم الأدباء، والكتّاب، والمؤدبين، وأهل الكلام، والفقه، والشعراء، والقصاصين، والمحدثين، والعلماء.. ويقرّبهم إليه لأنه وعى الامتياز الذي يشكّله حضور هؤلاء النفر من نخبة المجتمع عنده والتفافهم حوله (ابن عباد، نظام الملك، سيف الدولة الحمداني..).

وراح هؤلاء (أهل النفوذ) يتفاخرون بما لديهم من كتب، وبما عندهم من علماء ومثقفين، وشعراء، وفقهاء، ومحدثين، وعلماء في الطب، والحساب، والفلك، والكيمياء، والصيدلة.. وقد غدوا بالفعل قبلة الأنظار، وجهة للسؤال، ومقصداً للعلم والتعلم.. لكن المكتبات كانت معروفة قبل الفتح الإسلامي، فمكتبة الإسكندرية كانت من المكتبات العالمية المشهورة آنذاك، وكان طلبة اليونان والرومان والفرس والهند.. يقصدونها للتعلم على أيدي علمائها، وطلباً للقراءة والدرس فيها؛ وكذلك كانت المكتبات العامرة التي عرفها السريان في بلاد الشام،

وبلاد ما بين النهرين ملحقة بالمدارس التعليمية، أو أن المدارس التعليمية كانت ملحقة بها، ومن ذلك مدرسة الرها، وقنسرين، ونصيبين، وكذلك من المكتبات الذائعة الصيت عالمياً كانت مكتبة جنديسابور في بلاد خرسان، وقد اغتنت هذه المكتبة بالكتب التي كانت تغنمها جيوش الفرس بعد غزوها لبلاد اليونان، ومصر؛ وكانت في بلاد فارس أيضاً مكتبة مهمة هي مكتبة مرو وقد عرفها علماء العرب الذين كانوا يجيدون الفارسية.

تلك المكتبات القديمة كانت المرجع الأساس الذي نقل عنه الكثير من العلوم والثقافات إلى اللغة العربية، خصوصاً إذا ما عرفنا أن علماء السريان نقلوا إلى الفارسية غالبية علوم اليونان، وإن الكثيرين منهم عادوا ونقلوا هذه الكتب إلى العربية وقد وعوا أهميتها وعرفوا مكانتها[1]. وقد شجع خلفاء بني أمية أهل الترجمة على نقل أمهات الكتب اليونانية والفارسية إلى العربية[2]، ولكن هذا التشجيع، وتلك الترجمات لم يبلغا الأهمية التي عرفاها في العصر العباسي، فقد نشطت حركة التأليف، والترجمة، وبلغت صناعة الورق أوجها، وافتتحت أسواق للكتب والنسخ (أسواق الوراقة)، كما كثرت المكتبات التي صارت مقرّات للعلماء وأهل المعرفة، وكانت أكبر مكتبة في العصر العباسي مكتبة (دار الحكمة) التي أنشأها هارون الرشيد ونمّاها ووسعها المأمون الذي أولع بالفلسفة والعلوم العقلية، يروي ابن النديم في الفهرست: «أن المأمون كان بينه وبين ملك الروم مراسلات، وقد استظهر عليه المأمون، فكتب إلى ملك الروم يسأله الإذن في إنفاذ ما

---

(١) من هؤلاء حسنين ابن إسحق (الذي ذهب إلى بلاد الروم وتعلّم اليونانية ثمّ عاد إلى البصرة)، ويوحنا بن ماسويه، وابن نوبخت.

(٢) من هؤلاء الخلفاء عمر بن عبد العزيز.

يختار من العلوم القديمة المخزونة المدخرة ببلد الروم، فأجاب إلى ذلك بعد امتناع، فأخرج المأمون لذلك جماعة منهم الحجاج بن مطر، وابن البطريق.. فأخذوا مما وجدوا ما اختاروا، فلما حملوه إليه أمرهم بنقله فنقل»[١]. وقد نقلت كتب كثيرة إلى بغداد، أيام المأمون، من جزيرة قبرص، وأن المأمون أرسل بعثات ثقافية عديدة، كجماعات وفرق، لتخيّر أهم ما في خزانة اليونان والروم من أمهات الكتب لأخذها والعودة بها إلى بغداد، إلى بيت الحكمة، لنقلها إلى العربية، وقد كانت في القسطنطينية مكتبة كبيرة جداً فيها أكثر من مائة ألف مجلد، استفاد العرب، في عصر المأمون، من كتبها، فنقلوا أهمها إلى العربية.

وقد أفرد المأمون للعلماء، والمترجمين، دوراً خاصة في بيت الحكمة يقيمون بها حتى ينجزوا ما طلب إليهم من نسخ، أو ترجمة، أو شرح، أو تأليف.. يروي ابن الأنباري في (طبقات الأدباء): «أن المأمون أمر الفرَّاء أن يؤلف ما يجمع به أصول النحو، وما سمع من العرب، فأمر أن تفرد له حجرة من حجر الدار، ووكّل بها جواري وخدماً للقيام بما يحتاج إليه حتى لا يتعلق قلبه، ولا تتشوف نفسه إلى شيء، وصيّر له الوراقين وألزمه الأمناء والمرافقين، فكان الوراقون يكتبون حتى صنّف الحدود، وأمر المأمون بكتبه أن توضع في الخزائن، وبعد أن فرغ من ذلك خرج إلى الناس»[٢].

وقد عرفت (دار الحكمة) اختصاصات إدارية عديدة منها: القيام على شؤون ترتيب الكتب وتصنيفها وتبويبها وفق الموضوعات حيناً، ووفق الثقافات حيناً آخر، كأن نقول: الكتب اليونانية، أو الفلسفة

---

(١) ابن النديم، أبو الفرج محمد بن أبي يعقوب اسحق الوراق: كتاب الفهرست، تحقيق رضا تجدد، طهران، ١٩٧١، ص١٠٥.

(٢) الأنباري: نزهة الألباء وطبقات الأدباء، مكتبة المنار، عمان، ١٩٨٥، ص١٢٧.

اليونانية، أو الكتب الفارسية، أو الأساطير الفارسية.. وراح يعمل في هذه المكتبات ناسخون، ومترجمون، ومجلدون؛ وكان للنسّاخ رؤساء حسب كلّ علم من العلوم، ولهؤلاء جريات مالية، يقول ابن النديم في الفهرست: «إن ابن أبي الحريش كان يجلّد في خزانة الحكمة للمأمون»[1].

أمرٌ كهذا يعني أن (دار الحكمة) كانت مؤسسة ثقافية، أو لنقل مكتبة كبيرة تمثل ازدهار العلوم وصناعة الكتب وعِظم الترجمات وتعدّدها، فـ (دار الحكمة) كان فيها دور خاصة بالمترجمين، والمؤلفين، والنساخ، والأعوان، وفيها أجنحة خاصة بالقيّمين على المكتبة (المدراء، والأعوان، والمساعدون)، ومهاجع خاصة بنوم الجواري، والعبيد والخدم، ومطاعم تقوم على شؤون أهل الدار من حيث الطعام والشراب. إنها بهذا المعنى جامعة عظيمة الشأن[2].

٦ـ المدارس

لاحظنا أن المدن الكبرى في المجتمع العربي مثل المدينة، ومكة، والبصرة، والكوفة، وبغداد، ودمشق، والقاهرة، والقيروان، ومراكش، وقرطبة.. كانت دائماً هي مصدر العلوم، وساحة تفاعلها، وبيت العلم والعلماء، إليها تسير الكتب، وإليها تشدّ رحال العلماء والشعراء، لذلك عرفت المساجد الكينونة الأولى للمدارس التعليمية، فحلقات المساجد هي أشبه بصفوف المدارس لأنها كانت تعلّم منهاجاً محدّداً، كان في بدايات الدعوة الإسلامية مقصور على القرآن والحديث، واستنباط القواعد والشرائع، وتأويل المعاني، ثمّ اتسعت

---

(١) ابن النديم: كتاب الفهرست، م.س، ص١٠.

(٢) هذه الجامعة (أو المكتبة العظيمة) التي آلت كتبُها ومخطوطاتها إلى نهر دجلة حين رُميت فيه في أثناء غزو التتار ٦٥٦هـ.

توجهات الحلقات فعرفت علوم اللغة، وعلم الكلام، والفلسفة، والفلك، والرياضيات، وذلك بسبب عظم شأن المدن، وكثرة أهلها، وازدهار أحوالها، يقول ابن خلدون في المقدمة: إن الحضارة تفيد العقل، لأن الحضارة مجتمعة من صنائع في شأن تدبير المنزل، ومعاشرة أبناء الجنس، وتحصيل الآداب، والمخالطة، والقيام بأمور الدين، واعتبار الآداب وشرائطها، وهذه كلّها قوانين تنتظم علوماً فيحصل منها زيادة عقل»[1]. وقد أثر الإسلام تأثيراً في تلك المدن الكبيرة فصارت مقرات للعلماء، والحوار، والمناظرة، والتعلم، والترجمة، والتأليف، والنسخ.

وقد كانت المدارس معروفة قبل انتشار الإسلام، فمثلاً كانت مدرسة جنديسابور، وتقع في منطقة الأحواز العربية قرب العراق، وأنشئت في عهد الملك الفارسي سابور الأول، وقد جعل منها موطناً لأسرى اليونان، وهؤلاء أغنوا حياة المدينة، وأهلها بالعلم والمعرفة، وقد درس فيها نخبة من أبناء السريان علوم الطب فنبغ منهم الطبيب العربي ابن بخيتشوع الذي عاش في بغداد هو وأسرته وعمل طبيباً للخليفة أبي جعفر المنصور.

وهناك مدرسة الرها، وقد أنشئت قبل انتشار الإسلام بخمسة قرون، في شمال سورية، وقد اهتمت بنشر الثقافتين اليونانية والسريانية، وغدت مركز لتعليم علوم الفلسفة والمنطق، وقد قصدها طلبة العلم والعلماء من مختلف بقاع الدنيا.

ومدرسة حران أيضاً، فحران مدينة علم، واقعة على منابع نهر البليخ في شمال سورية، وكان أهلها من الصابئة، وقد اهتمت هذه المدرسة بعلوم الطب، والرياضيات، والفلك، وكانت لغة التدريس فيها السريانية ومن أشهر علمائها ثابت بن قرة، ومحمد جابر البتاني، وهناك مدارس

---

(١) ابن خلدون: المقدمة، م.س.

أخرى مثل مدرسة نصيبين، وقنسرين، والباب.. وغيرها في شمال سورية.

أما في العصر الإسلامي فقد قام المسجد بدور المدرسة، ولم يفكر بإنشاء المدارس رسمياً إلا في القرن الحادي عشر ميلادي حين لم تعد المساجد قادرة على استيعاب أهل العلم، وبعدما تعدّدت فيها حلقات التدريس، وكثر العلماء، وقد كان المسجد الأزهر أول مسجد خصص كمدرسة، ثمّ صار جامعة في بدايات القرن الحادي عشر الميلادي.

وقد أسّس الوزير نظام الملك في القرن الحادي عشر المدرسة النظامية في مدينة بغداد، ثمّ انتشرت المدارس النظامية في جميع أرجاء المجتمع الإسلامي، وكان الطلبة يتمتعون فيها بالسكن، والمأكل واللباس، وكان العلماء الكبار يدرسون فيها، ومنهم الإمام الغزالي الذي درّس في المدرسة النظامية في بغداد.

ثم تطور إنشاء المدارس في زمن الدولة الزنكية والأيوبية، فانتشرت المدارس في بلاد الشام، ومصر، والحجاز، واليمن، وشمال أفريقيا حيث أسّس جامع القيروان الذي غدا مدرسة كبيرة، ثم جامعة للدراسات المعمقة؛ وكذلك جامع الزيتونة الذي تحوّل إلى جامعة الزيتونة، وقد أسّسته زوجة المستنصر من الأسرة الحفصية سنة ١٢٨٣.

وفي الأندلس ازدهرت الثقافة، والعلوم، وعلا شأن الشعراء في أبرز مدنها قرطبة، غرناطة، وراحت هذه المدن تنافس مدن مثل القاهرة، وبغداد، ودمشق، والمدينة، ومكة، والقيروان في ازدهارها الفكري والعلمي؛ وقد عرف جامع قرطبة الكبير، وهو تحفة فنية رائعة الجمال، حلقات التدريس، ووفود العلماء، وأهل المعرفة، وصار مقراً لمكتبة علمية خطيرة الشأن، وقد عمل (أهل الحكم) في الأندلس على إيفاد العلماء إلى الشرق العربي للتزود بالكتب الجديدة، والترجمات الحديثة، واستقطاب أهل العلم والمعرفة. وقد نبغ علماء كبار في بلاط الأمويين في

الأندلس ومنهم ابن طفيل، وابن رشد، وابن حزم الظاهري، والقرطبي، والزهراوي، وشعراء على درجة كبيرة من الأهمية، كابن الخطيب، وابن زيدون، وابن حمديس..

ولا يخفى أن هذا الحراك الثقافي/المعرفي وسط موار اجتماعي غني.. أوجد فن المجادلة، والحوار، فتأسست المدارس مثل مدرسة البصرة، ومدرسة الكوفة، ومدرسة الحجاز، ومدرسة بغداد، ومدرسة الفسطاط، وهذه راحت تناقش مسائل لغوية، وفلسفية، وعلمية عبر جدلٍ ثقافي راقٍ لا يخلو في بعض الأحيان من الغلو في فرض الآراء والمحاججة.

يضاف إلى ذلك ما قامت به الزوايا والربط والتكايا من إسهامات كبيرة في إثارة الجدل، والتأويل، والشرح، حيث نمت فيها الاجتهادات وارتفع لدى أهلها مقام المتصوفة وأهل العقل والتأويل.

أمرٌ آخر لابدّ من الإشارة إليه، وهو أن هذه المكتبات، والمدارس، ومجالس المناظرة، وحظوة المؤدبين، والكتّاب، والشعراء، وحلقات الدرس في المساجد، والتكايا والزوايا والربط جميعها عملت على تعزيز دور الشعراء وأهل المعرفة، فجعلتهم ملوك الكلام، وجهات المعرفة، وأهل الخشية والمهابة، فإليهم تحمل الأسئلة، وإليهم تصير الإجابات، ولهم تعقد المجالس والمناظرات، ولهم يحتشد الناس، وحولهم تدار الأحاديث، وبهم تنشأ الفرق والمذاهب، وعلى عاتقهم تنهض العلوم والمعارف، وبذلك صارت الأهمية صفة تبادلية بين هذه الأمكنة والعلماء وأهل المعرفة، فأهمية الأمكنة التعليمية من أهمية أهل المعرفة، وأهمية أهل المعرفة من أهمية الأمكنة التعليمية..

وقد عرفت الدولة العباسية ظاهرة أدبية خاصة بالشعر، هي ظاهرة (المربد) وهي ظاهرة شبيهة بظاهرة (عكاظ) التي عرفها العرب قبل

الإسلام؛ والمربد ضاحية من ضواحي البصرة، وفي الجهة الغربية منها، وقد أنشئت هذه الضاحية كسوق تجارية لقضاء الشؤون العامة والاحتياجات لأهل البادية قبل أن يدخلوا المدن الكبرى مثل البصرة. وقد عُرف المربد بأنه مركز سياسي وأدبي، ينشد الشعراء قصائدهم، ويقوم أهل المعرفة بعرض بضاعتهم الثقافية والفكرية، فتعقد المناظرات والمجالس، وتتقارع الحجج، وتتصادى الأفكار. وقد كان المربد من الأهمية بمكان خلال عصر الخلفاء الراشدين والخلفاء الأمويين، فقد نزلت فيه السيدة عائشة بعد مقتل الخليفة عثمان تطالب بدمه، وتؤلب الناس على الخليفة عليّ، وقد جاءت إلى (المربد) بسبب مكانته وأهميته، واجتماع الناس فيه. كما أنه كان في العصر الأموي مركزاً للمهاجاة بين أهم ثلاثة شعراء في العصر الأموي، الأخطل، والفرزدق، وجرير، وبسبب التناشد بين الشعراء الثلاثة، والمنافسة الشديدة، وسؤال الناس عن عطاء كلّ شاعر من هؤلاء، أنتجت قرائح الأخطل والفرزدق وجرير أهم مدونة شعرية للهجاء في تلك الفترة. وكان لكلّ شاعر من هؤلاء حلقته ومريدوه، حيث يلتفّ الناس ويحتشدون، بعد طول انتظار، لسماع الشعر، والردّ على قصائد الآخرين لنقضها، يورد صاحب الأغاني أنه «كان لراعي الإبل، وهو شاعر عرف بالراعي، والفرزدق وجلسائهما حلقة بأعلى المربد بالبصرة»[1].

وفي العصر العباسي، تغيّرت أدوار (المربد) فلم يعد مكاناً للشعر فقط، ولا لقصائد الهجاء، وذلك بسبب ضعف الانتماء، وتواري صفة الافتخار بالأنساب والقبائل، بعدما غلب العنصر الفارسي وقوي نفوذه في الدولة العباسية، فصارت الأدوار التي يلعبها (المربد) تتمثل في إنشاد الشعر، على اختلاف أغراضه، حيث يخرج إليه بشار بن برد، وأبو

---

(١) الأصفهاني: الأغاني، ج٧، م.س، ص٤٩.

نواس.. كما يخرج إليه اللغويون، وأهل المعرفة والحجة، ليتعلموا من أهل البادية، أو ليحاجوا، وينظروا في المسائل اللغوية والفقهية، وبعض الكتّاب يذهبون إلى (المربد) من أجل تدوين القصائد، وما يدور في مجالس المناظرة والمحاججة. روى أبو علي القالي في (الأمالي) عن الأصمعي، قال: «جئت إلى أبي عمرو بن العلاء، فقال لي: من أين أقبلت يا أصمعي؟ قلت: جئت من المربد. قال: هات ما معك، فقرأت عليه ما كتبت في ألواحي، فمرت به ستة أحرف لم يعرفها، فخرج يعدو في الدرجة، وقال: شمرت في الغريب، أي غلبتني»[1]. وخروج أهل اللغة إلى المربد كان من أجل تفعيل القواعد وفق الروايات الصحيحة التي يسمعونها من أهل البادية الذين يقدمون إلى (المربد)، وذلك بعد أن اشتدّ الخلاف بين أهل مدرسة البصرة، وأهل مدرسة الكوفة النحويتين، وقد لعب (المربد) دوراً بارزاً في تأجيج المناظرات النحوية والشعرية والكلامية فيما بين أهل اللغة من جهة، وبين أهل الشعر من جهةٍ ثانية، بحيث صار (المربد) موسماً منتظراً عند الشعراء وأهل اللغة والنحو والمتكلمين والكتّاب، وذلك لإنشاد أهم قصائدهم، وإبداء تجلياتهم ومعارفهم الجديدة حول البلاغة، وعلوم الكلام، والفلسفة والمنطق. يقول ياقوت الحموي في كتابه (معجم الأدباء): «إن الجاحظ أخذ النحو عن الأخفش، وأخذ الكلام عن النَّظام، وتلقف الفصاحة من العرب شفاهاً بالمربد»[2].

ولم تُسلب أهمية (المربد) الثقافية والشعرية على الرغم من الحضور الطاغي لمدينة بغداد التي وصفت بأنها: «وسط الدنيا، وسرة الأرض،

---

(١) نقلاً عن أحمد أمين، عن الأمالي لأبي علي القالي: ضحى الإسلام، ج٢، م.س، ص٣٥.

(٢) الحموي، ياقوت: معجم الأدباء، دار المعارف، بيروت، ١٩٩٩، ٧ مجلدات الحموي، مجلد٦، ص٥٦.

والمدينة العظمى التي ليس لها نظير في مشارق الأرض ومغاربها سعةً وكبراً وعمارةً»[1].

إن هذا الجولان في الحراك الثقافي في المجتمع العربي عبر عصوره الأولى (الراشدي، الأموي، العباسي) يرتب مواضعات اجتماعية عديدة، لعلّ أبرزها، الوقوف على أن تحالفات عديدة قامت بين الشعراء، وأهل المعرفة أنفسهم فانقسموا إلى أفراد، وجماعات حسب المذاهب، والعقائد، وحسب الاصطفافات السياسية، ومغايرة الأقاليم الجغرافية، بحيث صار لكلّ عصر، وفرقة، ومذهب، وحاكم، وطائفة، وإقليم جغرافي.. شعراؤه، وأهل معرفته، منهم المتقدم، ومنهم المتأخر حسب درجة القرب من (أهل الحكم)، وأيضاً وجدت تحالفات عديدة قامت بين (أهل الحكم) والشعراء، وأهل المعرفة أنفسهم فقدّموا من مدحهم، وطووا من قدحهم، بحيث صار المديح هو الموضوع الأول لدى أهل التحالف المشترك (ملوك الكلام) و(أهل الحكم) أي أهل (كلام الملوك) الذي به يرفعون مكانة الشاعر ومقامه، وبه يخفضونهما.

ولم تكن هذه التحالفات قاصرة على الشعراء (ملوك الكلام) و(أهل الحكم) وإنما كانت ممتدة ومتشعبة حتى تشمل جميع العلامات الاجتماعية البارزة في المجتمع، كـ الوزراء، والأمراء، والولاة، وقادة الجند، وأهل الدين، وأهل المال، والمرأة. فالشاعر لا يكتفي بالتحالف مع (أهل الحكم) لقطف عطاياه ورضاه وحسب، وإنما يسعى إلى التحالف مع (رجل الدين) كي ينال بركته وتزكيته في حضرة الحاكم، وهو كذلك يتحالف مع (قائد الجند) لينال أحد أمرين: إما عطاياه، وإما عطفه إذا ما انقلبت الأمور عليه، عنيتُ إذا ما غضب الملك عليه، ويحتاج أيضاً للتحالف مع (أهل المال) الذين هم داخل التحالف

---

(١) نقلاً عن: أمين، أحمد: ضحى الإسلام، ج٢، مس، ص٨٢.

الكبير مع (أهل الحكم) فإن ذكروه بخير لدى (الأسياد) زاد قدره ثقلاً عند أولي النفوذ، وعلت مكانته، ويتحالف أيضاً مع المرأة كيما يحوز على رضا (أم المؤمنين) زوجة الحاكم، أو رضا السراري اللواتي يتمتع الحاكم بهنّ داخل القصر.

إن تحالفات (أهل الحكم) مع الشعراء الكبار تشكّل (بنيتين أبويتين) الأولى (بنية أبوية) يشغلها (أهل الحكم) وهي ذات سطوة ونفوذ وهيبة وحياض لا يمكن لأحد سوى الملك/الحاكم أن يحظى بها من دون (أهل الحكم) جميعاً، أي من دون الأمراء، والوزراء، والولاة، والأبناء.. بقولة أخرى إن (البنية الأبوية) لدى (أهل الحكم) لا تسمح بأن يوازي (الحاكم) بالقيمة والمعنى أحدٌ من (أهل الحكم)، فإن قام شاعر ومدح الحاكم، فإن (البنية الأبوية) لـ (أهل الحكم) لا تسمح لهذا الشاعر أن يقول قصائد مديح في (الوزير) أو (الأمير)، أو (الوالي)، أو (الابن).. ذلك لأن هذا الشاعر يصير من خاصية الملك/الحاكم.

و(البنية الأبوية) الأخرى موجودة لدى (ملوك الكلام) الشعراء، فهم وتبعاً للمنطق الأبوي نفسه لا يسمحون بمرور شاعر دون مستواهم، أو من مذهب آخر، أو من إقليم جغرافي آخر أن يمتدح (الحاكم) وهم (ملوك الكلام) داخل القصر.

هاتان البنيتان الأبويتان هما من يوجّه التحالف بين (أهل الحكم) و(أهل الشعر)، ولا أرى كبير فائدة من إعادة ما سبق أن قلناه بأن الملك/الحاكم يريد كذا وكذا من الشعر، وأن الشاعر يريد كذا وكذا من الملك/الحاكم، ولعلّ ما ورد في سيرة المتنبي من هجره لقصر سيف الدولة الحمداني، وقد أوغر الشعراء صدر (الحاكم) عليه، وقصده مصر ليمتدح (كافورها) طمعاً في ولاية تريح (ملك الكلام) من اللوبان في أبهاء قصور (أهل الحكم) نشداناً للعطاء والجائزة.. وعدم

تلبية (كافور) رغبة الشاعر الذي هجره بالخروج من مصر والعودة إلى الشام، وهجوه المرّ له.. يبيّن لنا ما أراد أحدهما من الآخر، فكافور كان (أبو المسك) في قصيدة المديح، ثمّ غدا بسبب (القطيعة، وعدم التلبية) عبداً مخصياً نجساً لابدّ من هزّ العصا بوجهه دائماً لتأديبه حتى وإن كان في (إهاب) الملك، فعدم (تعميد) التحالف بين الطرفين (المدح، المال) هو الذي يوجد (القطيعة).

الفصل العاشر

الذهنية العربية والعلامات الاجتماعية

(المرأة)

- الشريك الاجتماعي
- الطور البيولوجي
- الاتباعية
- الانزياح الاجتماعي
- القربى الدموية
- الذكورية المريضة
- المرأة / ضدّ المرأة
- انعطافة تاريخية
- العُقد الاجتماعية
- المرأة في أدوارها
- القيم الاجتماعية
- المرأة / بين هيمنتين

الذهنية العربية والعلامات الاجتماعية

(المرأة)

منذ بدء الخليقة كانت المرأة حيرة الرجل، وجودها حيرة، وعدم وجودها حيرة، هي أشبه بالموجود المنفي، أو الغائب الحاضر، أو الحاضر الغائب؛ فكتب الدين تخبرنا أن الله حين خلق آدم، وجده حائراً قلقاً لا سكينة له ولا طمأنينة، ولذلك وبينما هو نائم خلق له سكينته وطمأنينته من أحد أضلاعه، وجعلها راقدة إلى جواره، فحين انتبه من نومه، وجد إلى جانبه ما أفرحه، وأدخل البهجة والسرور إلى نفسه، وجد حواء، رفيقته[1]، أو لنقل، سكينته وطمأنينته، وحين نظر إليه الله وجده، فعلاً، آمناً لا قلق ينغّص عيشه ولا حيرة تلعب به.

١- المرأة/الشريك الاجتماعي

آدم وحواء اشتركا في فعلهما الذي أغضب الرب، فأخرجهما من الجنة. وقيل إنهما ضاعا طويلاً، وافترقا وقتاً حتى التقى أحدهما بالآخر ففرحا باجتماعهما، وقد كان لاجتماعهما اجتماعاً للخلق، وتأسيساً للخلية الأولى للمجتمع (الأسرة)، التي ستعاني من المشكلات أيضاً حسب ما روته الأخبار والروايات، من أن ابني آدم (قابيل) و(هابيل) ولدا

---

(١) "يا أيّها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفسٍ واحدة، وخلق منها زوجها وبث منهما رجالاً كثيراً ونساء": قرآن كريم، سورة النساء، الآية رقم ٤.

وكلّ منهما توءم مع أخته، فاختلفا حين كبر الأخوان والأختان حول (الزواج)، فهل يتزوج أحدهما أخته توءمه، أم أنه يتزوج أخت أخيه؟! وحين لم يتفقا، قتل أحدهما الآخر، قتل (قابيل) المزارع أخاه (هابيل) الراعي، وانفرد بالأختين، فكان (قابيل) أول قاتل، وكان (هابيل) أول ضحية، وكان زواج (قابيل) أو زواج في المجتمع البشري بعد الزواج الفطري الأساس بين آدم وحواء.

وبهذا فإن المرأة كانت ومنذ الأزل، شريكة الرجل في كلّ شيء.. في الخير والشر، في الحسن والقبيح، وفي الرأي، والعمل، .. وشريكته أيضاً في النتائج؛ وقد حظيت بما حظي به الرجل، وعانت مما عانى منه.

وقد عرفت المجتمعات العربية القديمة نظام الأمومة حيث كان ينتسب الأبناء إلى أمهاتهم، وعُرفت السيادة والقيادة في المجتمع للمرأة، ثم عرف نظام الأبوة، أي انتساب الأبناء للأب، وتسلّم الرجل القيادة والسيادة، والإشراف على الأسرة ورعايتها وكفالة حقوقها، أي تسلّم القوامة على المرأة، وبذلك نجد، وعلى الرغم من هذه التبادلية في المواقع (القوامة) أن المرأة والرجل تقاسما تاريخاً واحداً مشتركاً، ولم يعيش أيّ منهما في تاريخ منفصل هو صانعه، وإنما هما شريكان في صناعة التاريخ، وكلاهما لا ينفصل تاريخهما من حيث السيرورة عن تاريخهما الاجتماعي من حيث البناء، بصرف النظر عن مَنْ يقهر مَنْ؟! والتمايز ما بين (الأنوثة) و(الذكورة) كان نتيجة هذا التاريخ الاجتماعي المشترك؛ فكلاهما يعملان (فالرجل جنّا، والمرأة بنّا)، وهذا التاريخ الاجتماعي المشترك حتميته وجودية ولو في المجال البيولوجي، لأن الحقل الاجتماعي، والحقل المعرفي قابلان للمغايرة، والتفاوت، والتقدم والتراجع، والاستباق والاستلحاق، وبذلك فإن تراتبية الأول والثاني واردة، وصفة التابع والمتبوع واردةً أيضاً.

٢- المرأة/الطور البيولوجي

ولعلّ النظرة الذكورية الهادفة إلى إبقاء المرأة في مجالها الطبيعي (المجال البيولوجي) أي الزواج، والحمل، والولادة، .. دون الارتقاء بها إلى الحقلين الاجتماعي والمعرفي (التربية، التعليم) هو الذي أوجد الكينونة الخلافية بين الرجل والمرأة، فعدم نهوض المرأة إلى مرقاة التطور الاجتماعي والتطور الثقافي كان سببه أمورٌ عديدة، في رأسها: أن المجال البيولوجي للمرأة (أنوثتها) حدّت من أدوارها الاجتماعية، والثقافية، ثمّ إن الرجل نفسه أراد، ولعلةٍ نرجسية، أن يتفرّد بلعب الأدوار الاجتماعية والثقافية، ومن رضا المرأة وقبولها بأهمية ما تقوم به في المجال البيولوجي الطبيعي، لأنها اعتقدت بأن ما تناله من تقدير واحترام من قبل الرجل (دائرة صغرى)، والمجتمع (دائرة أكبر) بسبب حملها، وولادتها، وتربيتها للأولاد.. هو أمرٌ كاف، ويعطيها المكانة الاجتماعية التي تريدها أو التي تسعى إليها، ثمّ إن ميل المرأة لأن تكون ذات سلطة داخلية (جوانية) تلعبها في أحياز الأسرة هو ما كفّ حضورها الخارجي اجتماعياً وثقافياً.. وهناك أمر آخر شديد الأهمية يتمثل في الحقل الاقتصادي، فالرجل سيطر سيطرةً كاملة على الحقل الاقتصادي بدءاً، وسيرورة، وانتهاءً، وهذا ما جعل فرص استقلالية المرأة قليلة ونادرة، ومع أن الرجل من جهة بيولوجية هو تابعٌ للمرأة، ومدين لها بأنها هي بيت التناسل، وحافظة النسب، والذكر، والبؤرة التي تقوي الأسرة، والعشيرة، إلاّ أن هذه التابعية لم تجعل المرأة صاحبة نفوذ في الحقل الاقتصادي، والحقل الاجتماعي في آنٍ معاً، بحيث ظلّت المرأة (ابنة فلان) و(زوجة فلان) و(أم فلان) أما كينونتها هي ككائن مستقل فظلّت غائبة، فهي كائن ذو تابعية للأب من جهة، وللزوج من جهةٍ ثانية، وللابن من جهة ثالثة.

٣- المرأة/الاتباعية

ولأن للمرأة والرجل تاريخاً مشتركاً فإنهما معاً عاشا تأثيرات الحياة الاجتماعية دونما تمايز، فمثلما عاش الرجل عبداً، عاشت المرأة عبدة، ومثلما عاشت المرأة خادمة وجارية، عاش الرجل خادماً ومملوكاً، ومثلما عاش الرجل سيّداً عاشت المرأة سيدة، ومثلما عاشت المرأة قاهرة (للعبيد ذكوراً وإناثاً في بيتها) عاش الرجل قاهراً للمرأة (جارية وعبدة في بيته)؛ فقد عانى الاثنان (المرأة والرجل) من سطوة الرق، والاسترقاق، لا بل إن نظام الرق وشيوعه واتساعه وحضوره الاجتماعي الطاغي، خصوصاً بعد أن اتسعت رقعة الفتوحات الإسلامية، هو الذي جعل مقام المرأة لا يتطاول أو يتساوى مع مقام الرجل حتى وإن كانت المرأة سيّدة في بيتها تأمر وتنهي خدمها (ذكوراً وإناثاً)، فالسبايا، والسراري، وما ملكت الأيمان.. أسهمت كلّها في الحطّ من قيمة المرأة ومكانتها اجتماعياً، ذلك لأن الرجل راح ينتقل بين الإناث (الإماء، والجواري، والسراري، وما ملكت الأيمان) على هواه. وكيف يشاء، سواء أعلمت المرأة/الزوجة بهذا التنقل أم جهلته، وهذا الشيوع للرقيق في البيوت، والأُسر لم يكن خاصاً بطبقة كطبقة الحكام، والتجار المغتنين، أو قادة الجند، وإنما كان شيوعاً في أغلب البيوت ولكن بتفاوت بارز، فمثلاً كان لدى الخليفة المتوكل ٤٠٠٠ جارية يتسرى بهنّ، وكان لدى الخليفة هارون الرشيد ٢٠٠٠ جارية ومعهن ٣٠٠ قينة للغناء والموسيقا، والمعتصم كان له ٨٠٠٠ جارية، وبذلك ازدهرت تجارة الرقيق، وخصوصاً تجارة النساء، فصارت النخاسة حقلاً مهماً من حقول الحياة الاقتصادية، بعدما افتتحت مدارس لتعليم النساء فنون التعامل مع الآخرين في القصور والبيوت الموسرة، وفنون القول والخطابة، والشعر

والغناء والرقص[1].

لا بل إن الخلفاء باتوا أبناء الجواري، والإماء مثل: المأمون، والمعتصم، والواثق، وأن أملاكهم، أو ميراثهم الملكي وزّع وفقاً لانتسابهم إلى أمهاتهم، فـ هارون الرشيد حين أراد أن يقسم ورثته الملوكية أي حكمه على أولاده الثلاثة تبعاً لانتسابهم إلى أمهاتهم، مثلاً: ورّث ابنه الأمين (وأمه عربية) حكم الأقطار العربية، وورّث ابنه المأمون (وأمه جارية فارسية) حكم مقاطعة فارس، وورّث ابنه المعتصم (وأمه تركية) المقاطعات البيزنطية، وبذلك صارت وراثة (المُلك والدولة) وراثة متبوعة بنسب الأم[2].

٤- المرأة/الانزياح الاجتماعي

أمرٌ آخر أسهم في الحطّ من قيمة المرأة، غير كثرة الجواري والإماء وتعدّد أعراقهن، وأدوارهن ومصادرهن[3] هو ما يتمثل في مسألة الطلاق، فمع مجيء الإسلام تحدّدت موجودية العلاقة الزوجية وبقائها بانتفاء الطلاق، وعادةً ما يكون الطلاق بيد الرجل، الذي كان بسبب من كثرة الجواري، والإماء، كان يطلق الزوجة لأتفه الأسباب، هذا السيف المصلّت على رأس المرأة (الطلاق) جعلها مع مرور الزمن ترضى بأمرين، **الأول**: هو قبول زوجات جديدات (ضرائر) يعاشرن زوجها وفق الشرع (أربع زوجات)، ويشاركنها في الواجب البيولوجي (إنجاب الأولاد) وفي المعطى العاطفي (معاشرة الزوج).. الأمر الذي جعل الزوج متفلتاً من أيّ التزام أخلاقي، واجتماعي، وعاطفي مع زوجاته إن اقتصر عليهن،

---

(١) انظر: زيدان، جرجي: تاريخ التمدن الإسلامي، م.س، ج٥- ٦.

(٢) انظر: خليل، خليل أحمد: المرأة العربية وقضايا التغيير، دار الطليعة، بيروت، ط٣، ١٩٨٥.

(٣) مصادر وجود الجواري كثيرة، منها: الحروب، والشراء، والإهداء.

ولم يعاشر الإماء أو الجواري أو ما ملكت الأيمان. والثاني: الخضوع لرغبات الزوج وأوامره، كي لا يقع حدّ الطلاق على الزوجة، وكي لا توسم بأنها ناشز، وكي لا تعاد إلى بيت أبيها، وفي ذلك عار للأب والأسرة، فهي في عرف المجتمع، وقد غدت طالقاً، معيوبة، أي صاحبة عيوب. وأنه لو رأى زوجها فيها خيراً لما طلقها، لذلك يتحاشاها الرجال، في الغالب الأعم، ويبتعدون عنها، وتصير في نظر أهلها مثلبة ومسبة.

فالطلاق، كسيف يمتلكه الرجل، جعل المرأة تتربى على مفهوم (الطاعة العمياء) للزوج، فالمرأة هنا بين نارين، أو قل بين سوطين، نار الزوج وسوطه، من جهة فهي لا تجرؤ على مواجهته، أو رفض أوامره، ونار الأب وسوطه فهي لا تجرؤ على مواجهته من جهةٍ ثانية لأنها لا تريد الإساءة إلى الأب، وإن كانت صاحبة حقوق، أو إن كانت هي الراغبة في الطلاق، وعادةً لا تستطيع المرأة المطلقة البوح بما يتعلق بحياتها الخاصة مع زوجها (المعاشرة) حين تودّ شرح أسباب الطلاق، ومع وجود هذا السيف (الطلاق) ووجود مدارس تربية المرأة على (الطاعة العمياء للزوج) في جميع البيوت والأُسر، تتحدر المكانة الاجتماعية للمرأة ليس بسبب القوامة (العامل الاقتصادي) وحسب، وإنما بسبب هذه المعطيات الاجتماعية (الإماء، والجواري ووجود أسواقها العديدة) و(تعدد الزوجات) و(الخوف من الطلاق) و(الطاعة العمياء للزوج).. هذه المعطيات الاجتماعية أوجدت معادلة التابع والمتبوع وعزّزت وجودها في المجتمع العربي.

٥- المرأة/القربى الدموية

أمرٌ آخر لعب دوراً مهماً في إيجاد مسافة فاصلة بين المرأة (التابع) والرجل (المتبوع)، هو زواج القرابة، أي زواج أبناء العم من بنات العم أو

بنات الخال، وذلك من أجل الحفاظ على أمورٍ عديدة، في طالعها: الحفاظ على النسب والحسب، أي تعزيز الجاه والمكانة، ومن ثمّ الحفاظ على نقاوة الدماء التي تؤدي إلى قوة الشكيمة والعصبية والتعاضد الاجتماعي، ومن بعد الحفاظ على أملاك العائلة الواحدة، والعائلة النووية (المتعددة)، والعشيرة الواحدة أيضاً، فزواج القرابة يحافظ على القربى الدموية ويوحدها في إطار العشيرة، ويحافظ على الأملاك العامة ويوحدها في إطار العشيرة أيضاً، يضاف إلى ذلك فإن زواج القرابة يؤدي إلى الحفاظ على الوحدة الثقافية للعشيرة، وحدة العادات، والتقاليد، والأعراف.. وفي التفاصيل نجد، أن ابنة العم أقل مهراً حين يريدها ابن عمها، وهي أكثر مهراً إن أرادها الغريب، والزواج من الغرباء لا تميل إليه العشائر العربية لأن انتقال المرأة إلى عشيرة أخرى يقوي العشيرة الأخرى ويغذيها بأمرين شديدي الأهمية: القوة البشرية (الأولاد)، والقوة المالية (الأملاك، أي بما تأخذه من ميراث أهلها)؛ لهذا فإن تحالف الدائرتين، دائرة القربى الدموية، ودائرة الحال الاقتصادية يؤدي إلى تعزيز الرغبة بالزواج بين أبناء العم وبنات العم، وقديما قالوا: ابن العم يحوّل ابنة عمه من فوق ظهر الفرس، ومعنى هذا القول إن ابن عمها له الحق في الزواج بها حتى وإن كانت راكبة على ظهر الفرس وماضية إلى زوجها الذي خطبها، ودفع مهرها، وأقام لها احتفال الزواج،.. إذ من حق ابن العم إن أراد، ولو في اللحظة الأخيرة، أن ينزل ابنة عمه عن ظهر الفرس ويعلن أمام الخلق طلبها للزواج، فذهاب ابنة العم إلى عشيرة أخرى (غريبة) يعطي العشيرة الجديدة قوةً إضافية عن طريق إنجابها المواليد للغرباء، من جهة، وقوة اقتصادية من جهة ثانية عندما يلتحق ميراثها بـ أموال العشيرة الجديدة أيضاً؛ وتنبُّه ابن العم، ولو متأخراً، هو ضربة الظفر والانتصار التي تكتب لصالحه ولصالح عشيرته. لا بل إن العشائر

تعدّ زواج بناتها من الغرباء نقيصة ومذمة تطال أبناء عمومتهن، وشرفهم، وهنا تتبدّى سطوة التقاليد وسطوة الأعراف التي تهزم كلّ مقولات (النصيب، والحب، والرضا، وحرية الاختيار..). والشيء الذي يكمن في التفاصيل أيضاً، ولكن لابدّ من إبداء أهميته الاجتماعية، وهو المتعلق بغربة المرأة (إذا ما تزوجت من الغرباء) داخل عشيرتها أولاً، فهي لا تحترم لأنها أسهمت في تثمير قوة العشيرة الغريبة (وهي على نحوٍ ما عدوة)، وهي غريبة أيضاً داخل العشيرة الجديدة التي انتقلت إليها، فهي لا تحظى بالاحترام والتقدير لأنها غريبة، قد تأخذ أخبار عشيرتها الجديدة إلى عشيرتها، وقد تأخذ أولادها إلى عشيرتها أيضاً، ولهذا وجد مفهوم عند العشائر هو مفهوم (الحيار) أي أن (يحير) ابن العم ابنة عمه، أي يجعلها داخل دائرة (الحيرة) فلا تستطيع أن تقبل بأيّ زوج، كما لا تستطيع أسرتها أن تزوجها إلا بموافقة ابن العم ورضاه.

٦- الذكورية المريضة

وأمرٌ آخر عزّز استلحاق المرأة بالرجل واستتباعها له، يتمثل في تضخيم الأنا الذكورية عند الرجل، بحيث صارت ذكوريته علّة اجتماعية، أو قل ذكورية مرضية، لا ترى في المرأة سوى (لعبة الرجل) وبيت متعته، وقد أيّدت الذكورية المرضية نفسها بتأويل من التشريعات الدينية الكثيرة، ومن ذلك أن للذكر مثل حظ الأنثيين (ميراث)، وأن للأنثيين صوتاً واحداً مقابل صوت الذكر (الشهادة)، وأن للرجل حق في الزواج من (أربع نساء)، أي أربع نساء مقابل رجل واحد. مثل هذه التأويلات أسهمت في تكبير دائرة الذكورية المرضية، وتكبير دائرة النرجسية لدى الرجال، أضف إلى ذلك ما تحمله دلالات المواليد الإناث من أذيات ومكاره لدى الآباء والأمهات في آنٍ معاً، فالمرأة التي تلد الإناث

لا تحظى بالمكانة والاحترام داخل المجتمع، والأب نفسه الذي ينجب البنات يسمى بـ (أبو البنات)، ومن عادات العرب أنه لا يستضاف ولا يؤكل طعامه، ولا يشاور، وفي ذلك نقيصة اجتماعية لا يمكن سدّها إلا بالمواليد الذكور، أي بتعدد الزوجات لإنجاب المواليد الذكور[1].

وتؤيّد الذكورية المريضة نفسها بجملة من العادات، والتقاليد، والأقاويل، والأمثال، والقولات التي هدفها الأساسي، تكبير دائرة الذكورية وتعزيز تحالفاتها الاجتماعية، وتصغير دائرة المرأة كيما تتجسّد معادلة (التابع) و(المتبوع)، و(الأعلى) و(الأدنى)، و(المقهور) و(القاهر).. ومن هذه المؤيدات أن المرأة عورة، جسدها عورة، صوتها عورة، ضحكها عورة، مشيتها عورة، حركاتها عورة، قراءتها وكتابتها عورة، خروجها خطر ومخاوف، وعودتها قلق وانتظار، لهذا كان العرب القدماء (الجاهلية) يقول عند دفن البنت حيةً (وأدها): «نعم القبر صهر»، و«دفن البنات من المكرمات»، و«نعم القبر صاهرتم»، ويقولون عن البنت: «هديتها سرقة، (أي من مال إخوتها الذكور)، وسلاحها البكاء، ومهنؤها لغيري»! ويقولون أيضاً: «شاوروهن وخالفوهن»، و«جنبوهن الكتابة»، و«لم يفلح قوم أسندوا أمرهم إلى امرأة»، و«وما تولت امرأة أرضاً إلا خربت»، «إذا أراد الله بقومٍ سوءاً جعل أمرهم إلى صبي أو امرأة»، «ما للنساء وللعمالة، والخطابة، والكتابة، هذا لنا، ولهنّ منا أن يبتن على جنابة»، «اطلعت على النار فرأيت أكثر أهلها النساء»، «إنما النساء لُعب، فمن اتخذ لعبة فليستحسنها»، «النساء عيٌّ وعورة، فداووا العي بالسكوت والعورة بالبيوت»، «النساء حبائل الشيطان»، «خلقت المرأة من ضلع معوج»، «حبها أذى وبغضها داء»، «همّ البنات للمات»، «لا تطيعوا النساء على حال، ولا تأمنوهن على مال، ولا

---

(١) انظر: خليل، خليل أحمد: المرأة العربية وقضايا التغيير، م.س.

تذروهن يدبرن العيال»، «المرأة إذا أحبت أذت، وإذا كرهت خانت»[1]..

وهذه كلّها، كما نرى، إشارات تعزّز الذكورية المريضة، وتحول دون إيجاد قاعدة تفاهم مشترك ما بين الرجل والمرأة، فقراءة هذه المدونة كفيلة بتكبير دائرة الذكورية المريضة، وتصغير دائرة احترام المرأة داخل أسرتها، وداخل المجتمع أيضاً، لأن هذا النموذج الإرشادي يشكّل قاعدة بيانات أولى لفهم المرأة، وهي قاعدة بيانات محذرة ومخوّفة من المرأة خصوصاً إذا ما قابلنا هذا الأنموذج الإرشادي بالأنموذج الإرشادي الآخر الذي يتضمن متطلبات عديدة من المرأة، يمكن صوغها تحت ما يسمى بـ (آداب المرأة)، وهي آداب موجهة نحو الرجل من أجل قطف رضاه وقناعته بالمرأة، ومن هذه الآداب نذكر: «أن تكون المرأة قاعدة في مقر بيتها، ملازمة لمغزلها»، «أن لا يكثر صعودها واطلاعها واختلاطها»، «أن يكون لها فم يأكل ولا يحكي»، «أن تكون المرأة قليلة الكلام لجيرانها»، «حفظ غيبة بعلها إن غاب، واحترامه إن حضر»، «أن تسعى إلى مسرته في جميع أمورها»، «ألا تخونه في نفسها وماله»، «أن لا تخرج من بيته إلا بإذنه»، «همّها في صلاح شأنها، وتدبير بيتها، مقبلة على صلاتها وصيامها»، «القناعة بزوجها بوصفه رزقاً ساقه الله إليها»، «تقديم حق زوجها على حقها»، «قصيرة اللسان في سب الأولاد ومراجعة الزوج»، «مستعدة في الأحوال كلّها للاستمتاع بها إن شاء زوجها».. ويمكن لوصية أمامة بنت الحارث زوجة عوف بن ملحم الشيباني، لابنتها أم إياس التي خطبها الحارث بن عمر ملك كندة (إحدى أهم الممالك التي عرفها العرب في الجزيرة العربية، والتي ينسب إليها الشاعر امرؤ القيس)، أن تلخص قاعدة بيانات (آداب المرأة)، فهي

---

(١) انظر: الأصبهاني، أبو القاسم حسين بن محمد الراغب: محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء، مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٦١، ج١.

تقول لها:

«النساء للرجال خلقن، ولهن خلق الرجال، أي بنية إنك فارقت الجو الذي منه خرجت، وخلفت العش الذي فيه درجت، إلى وكر لم تعرفيه، وقرين لم تألفيه، فأصبح بملكه عليك رقيباً وملكاً، فكوني له أمةً يكن لك عبداً وشيكاً، يا بنية احملي عني عشر خصال تكن لك ذخراً وذكراً: الصحبة بالقناعة، والمعاشرة بحسن السمع والطاعة، والتعهد لموقع عينه[1]، والتفقد لموضع أنفه[2]، والكحل أحسن الحسن، والماء أطيب الطيب المفقود، والتعهد لوقت طعامه، والهدوء عنه عند منامه، فإن حرارة الجو ملهبة، وتنغيص النوم مبغضة، والاحتفاظ ببيته وماله، والإرعاء على العيال، فإن الاحتفاظ بالمال حسن التقدير، والإرعاء على العيال حصن التدبير، ولا تفشي له سراً، ولا تعصي له أمراً، فإنك إن أفشيت سرّه لم تأمني غدره، وإن عصيت أمره أوغرت صدره، ثمّ اتقي الفرح إن كان ترحاً، والاكتئاب والتكدير، وكوني أشدّ ما تكوني له إعظاماً، يكون أشدّ ما تكوني له إعظاماً، واعلمي أنك لا تصلين إلى ما تحبين حتى تؤثري رضاه على رضاك، وهواه على هواك فيما أحببت وكرهت»[3].

٧- المرأة/ضدّ المرأة

بهذا نرى المرأة (الأم) تورّث (الابنة) القاعدة البيانية (للطاعة العمياء) للرجل عبر أنموذج إرشادي مصاغ على شكل آداب تسمى (آداب المرأة) تجاه الرجل؛ والحق أن أكبر ما يعزّز دور (الذكورية المريضة) في المجتمع

---

(١) أي لا تقع عينه منك على قبيح.

(٢) ولا يشم منك إلا أطيب ريح.

(٣) انظر: الإشبيلي، ابن سلام الباهلي: الذخائر أعلام النساء.

العربي هو أن المرأة تنتج بنفسها (طاعتها العمياء) للرجل. فالأم داخل الأسرة تعدّ بناته وهنّ في أعمار السنوات العشر الأولى من أجل أن تهتم الواحدة منهن بإخوتها الذكور (ترتيب فرشهم، إعداد طعامهم، طاعتهم في تنفيذ أوامرهم، العناية بلباسهم، غسيل الثياب وكيّها، احترام ضيوفهم، وتقديم واجبات الضيافة لهم..). وفي السنوات الخمس التالية (عمر خمسة عشر عاماً) تعدّ الأم بناتها من أجل الزوج القادم، فتعلم بناتها طريقة إعداد الطعام، غسل الثياب، ترتيب البيت، التزين والقيافة، الحوار والمحادثة، .. وحين يفوت البنات قطار الزواج، تتعلم البنات أصول الرعاية والعناية بالوالدين العجوزين، أو أولاد الإخوة.. عبر هذه الدوائر الثلاث (دائرة العناية بالإخوة الذكور)، و(دائرة الإعداد والتهيؤ للزوج القادم)، و(دائرة العناية بالوالدين العجوزين).. تنفق المرأة حياتها فيما بينها، دون أن تتنبه لنفسها، أي دون أن تهتم بالدائرة الأولى (دائرة النفس) لكي تكون لها صياغتها الاجتماعية، ودورها المعدود، فالذكورية تتجلى في أحسن صورها حين تتبدى في مرآة المرأة وهي طفلة ابنة عشر سنوات، حيث تعتني بأخيها الصغير (أمير البيت الذي جاء بعد مواليد إناث عديدات)، فاللقمة الطيبة له، ورغيف الخبز الأطرى والأكثر سخونة له، وكأس الماء النظيفة له، إنه أشبه بالمريض الذي لا يعتني به أحد سوى أخته (أو أخواته) فهو قرة العين، وأمير البيت، والسكن والطمأنينة، هو من محا عار الأب بأنه (أبو البنات)، وهو من محا مذلة الأم بأنها لا تنجب إلا البنات، والبنات ثمر راحل، ثمر للغرباء، أما الابن (الذكر) فهو شجر البيت، وحافظ الذكر والسلالة من الانقطاع والاندثار، ووارث المال كي لا يتفرق بين أيدي إخوته الإناث فيصير غايات الغرباء؛ بمثل هذه الدوائر الثلاث تنتج المرأة الطاعة العمياء للرجل، كما تنتج عداوة المرأة للمرأة بحيث تظلّ المرأة حبيسة البيت،

وحبيسة النظرة الذكورية، فهي قاصر، وقليلة دين، وعقل، وتجربة[1].

ومن الأمور التي تسهم في قسمة المجتمع إلى (ذكور) و(إناث) على نحوٍ صارخ بحيث تصير القوامة والرياسة للذكور، والطاعة والخضوع للإناث، أمرٌ يتجلى في أن المرأة تقوم بدور اجتماعي استهلاكي، فهي تتلقى، وتأخذ، وتستحوذ، وتهضم، في حين يقوم الرجل بدور اجتماعي إنتاجي، والفارق بين الطرفين يتمثل في أن الطرف الأول (النساء) لا يعملن، وأن الطرف الثاني (الرجال) يعملون، الطرف الأول يمثل الاستهلاك والبطالة، والطرف الثاني يمثل الإنتاج والعمل، وهذا يحيلنا إلى معنى اجتماعي في منتهى الخطورة، وهو أن المرأة متاع يملكه الرجل، فالرجل يمتلك الأرض والمال والمرأة، والرجل يدافع عن الأرض والمال والمرأة، وبهذا تنتقل المرأة من الخانة الاجتماعية، من المعنى المنادد للرجل إلى خانة الأشياء والمقتنيات والأملاك، وهذا من أشدّ الصفعات التي توجّه إلى المرأة، لهذا لا معنى للسؤال لماذا لا يتطور المجتمع، ولا يتقدم..؟! ونحن نعي أن نصف هذا المجتمع معطّل، ومغيّب، نصف اجتماعي يعدّ متاعاً أو أملاكاً للرجل، لذلك فالتوارث والتوريث في المجتمع العربي توارث ذكوري، الابن يرث الأب في جميع أملاكه، ومن أملاكه السلطة على المرأة، وله حق التصرف بميراثه، كما له حق التمتع بما كان يتمتع به الأب[2]، وبذلك يصير التوريث أبوياً، أي توريث هيمنة وسلطة وقوامة.

---

(١) يركّز كثير من الذين كتبوا ضد المرأة على أنها ناقصة عقل، ودين، وتجربة. ومن هؤلاء المفكر عباس محمود العقاد، ناسين أن قلة الدين (عدم انتظام المرأة في الصلاة بسبب الطمث) يعود لأسباب بيولوجية، وقلة العقل عائدة إلى وهم قرَّ في أذهان الذكور، وقلة التجربة عائدة إلى عدم تمكين الرجل المرأة من خوض غمار الحياة كما يخوضها هو.

(٢) قبل الإسلام كان الابن البكر يتزوج زوجة الأب حين لا تكون أمه.

إذاً السؤال الجوهري الذي يطرح علينا اجتماعياً هو لماذا لا يتطور المجتمع العربي؟! وهل تخلُفُه أبدية مؤبدة؟! ثمّ ما هي عناصر تخلفه؟! وهل أوضاع المرأة سبب من أسباب هذا التخلف؟! بلى، الإجابة تحيلنا إلى أوضاع المرأة من جهة، وإلى أسباب عديدة لهذا التخلف من جهةٍ ثانية. فمثلاً من أسباب التخلف، نعدد: كثرة النسل، البطالة، الأمية، ضعف الإنتاج، انخفاض الدخل القومي، قلة الأغذية، تأخر الزراعة والصناعة والتجارة، ضعف البحث العلمي (أو انعدامه).. وتخلف أوضاع المرأة، حيث إن التنظيم الاجتماعي التقليدي، وسطوة العادات والتقاليد والأعراف والتصورات، وهيمنة المعتقدات الدينية، وقواعد تقسيم العمل.. كلّها لا تعطي للمرأة إلا موقعاً أدنى من الرجل، وهذا الأمر يجعل المرأة ذات التأثير الفاعل داخل الأسرة عنصراً مقاوماً للحداثة والتحديث والتطور داخل البنية الاجتماعية، وذلك لأنها تعيد إنتاج نفسها عبر بناتها، وبذلك تعيش المرأة العربية في متوالية للتخلف بحيث ينعدم الفارق ما بين الأم والابنة، وما بين الجدة والحفيدة، والفارق هنا ليس في اللباس، والأزياء، وإنما الفارق في كسر بنية الدونية التي وضعت فيها المرأة، أي التغيير في العمق الاجتماعي لأوضاع المرأة، وليس التغيير السطحي في اللباس، واستخدام الأدوات، والتقنيات..، وليس هذا وحسب، أي التغيير في الواقع الاجتماعي، وإنما المشاركة المتساوية مع الرجل في جميع حقول الحياة، ومنها على وجه التخصيص والتحديد المشاركة في حقلي الاقتصاد والسياسة. فالاقتصاد سلطة، والسياسة سلطة، والمرأة من دون سلطة تمتلكها لن تمتلك نفسها من جهة، ولن تغيّر واقعها وأوضاعها من جهة ثانية.

٨- المرأة/انعطافة تاريخية

في وهمي إنه لكي نفهم واقع المرأة العربية، ونتتبع أوضاعها الاجتماعية لابدَّ من أن نماشي التاريخ لنرى الخط البياني الذي مشته المرأة العربية وهي تعيش واقعها وسط تقلبات الحياة، والمغايرات الكبيرة التي شملت وجوهها الاجتماعية والاقتصادية، والسياسية، والثقافية، والدينية.

بدءاً لابدّ من التوكيد إن كلّ المجتمعات (البدائية وغير البدائية) ذات تاريخ، وأن لكلّ مجتمع تاريخه، أي أن كل مجتمع يعي أنه يصنع تاريخه ويجسّده، مع الإقرار بتفاوت أهمية هذا الوعي وبدنو درجته، صحيح أنه يوجد تفاوت بين البنى الاجتماعية، وبين الأدوار التي تلعبها، لكن الصحيح أن هذه البنى والأدوار موجودة في المجتمعات المتخلفة والمجتمعات المتقدمة، وهي موجودة داخل المجتمعات البدائية أيضاً حين ننظر إلى الفوارق بين هذه المجتمعات البدائية تبعاً لاختلاف أقاليمها الجغرافية (إقليم صحراوي، إقليم جبلي، إقليم سهلي..).

لاشكّ أن الأدوار الأولى التي لعبتها المرأة في المجتمع العربي قبل الإسلام، هي أدوار متعددة ومتنوعة، أغلبها ذات مرجعيات اجتماعية، حدّدتها التقاليد، والعادات، والأعراف القبلية العشائرية، بالإضافة إلى المحددات التي فرضتها الوظيفة البيولوجية للمرأة (الإنجاب) أي المقام الطبيعي. ومع الإقرار بهذا التمايز في أصله الطبيعي، فإن المرأة والرجل عاشا تاريخاً مشتركاً، مغالبة الطبيعة، مواجهة الوحوش، والجوع، والأمراض، والكوارث، والحروب الدائمة، والبحث عن الكلأ والماء. بقولة أخرى، إن المرأة كانت شريكة الرجل في تدوين شريعة الحياة المعاشة، أي نظامها الاجتماعي (الدستور)، كإقرار الغزو، إقرار السبي، إقرار الوأد، التحارب والمغالبة، إقرار وجود الجواري والقينات،

إقـرار هيمنـة الرجـل، تفضـيل الـذكور علـى البنـات، .. إن جملـة هـذه الإقرارات، تشـكّل النظام المعرفي للأسـرة العربية قبل الإسـلام، ويلحظ فيـه الأهميـة الاجتماعيـة/الأدوار الـتي تلعبهـا المـرأة (ولـو كانـت كلّهـا إقرارات) والتي لم تقف عند الدور البيولوجي (المقام الطبيعي) للمـرأة؛ لا بل إن المرأة كانـت شـريك الرجـل في المقـامين الاقتصـادي والعسـكري، الأول يمثـل (المقـام التجـاري)[1]، والثـاني يمثـل (المقـام الحربـي)[2]، وقـد كان خروج نسـاء قريش خلـف رجالهنّ في غـزوة بـدر عـادة جاهليـة، وقـد رأت هند بنت عتبة مصارع أهلها حينـذاك، فحقـدت علـى حمـزة بـن أبـي طالب وأقسمت إن قُتل ستأكل من كبده، وقد تمّ لها ذلك؛ إذاً المـرأة شـريك في التـاريخ، وشـريك في الحيـاة الاجتماعيـة وهـي تـدافع عـن وجودها، وشريك كفرد اجتماعي، داخل القبيلة وهـي تبحث عن آفاقهـا الجديدة (أي القبيلة) لأن ما يصيب القبيلـة يصيب أفرادهـا، والمـرأة فـرد اجتماعي من أفرادها؛ بمعنى آخر إن اللعبة الاجتماعية التاريخيـة لا يقـوم بها الرجل وحده، وإنما تشاركه فيها المرأة، هذا التشخيص يتطلب منـا ألا نـذهب إلى القـول إن المـرأة كانـت سـيدة في مجتمعهـا القبلـي والعشـائري، قبـل الإسـلام، وإنهـا كانـت منـاددة، ومنـاظرة للرجـل في حضوره، وأعماله، وأدواره التي يلعبها، كما أنه يتطلب منا ألا نـذهب إلى القـول إن المـرأة كانـت شـيئاً، متاعـاً، سـلعة، بضـاعة، مقتنـى مـن مقتنيـات الرجـل، فكـلا القـولين لا صـفاء فيهمـا، ولا موضـوعية، لأن الحقيقة رازحة ما بين هذين القولين، فالمرأة العربيـة كانـت قـارة بهيمنـة الرجـل وحضـوره، ودوره الأسـاسـي والجـوهـري في الحيـاة، لا بـل كانـت

---

(١) مثال على ذلك، دور السيدة خديجة بنت خويلد زوجة النبي التي كان لها قوافل تجارية تذهب إلى الشام واليمن.

(٢) نحن بنات طارق نمشي على النمارق.. إلى آخر هذه الأهزوجة التي تغنيها النساء في الصفوف الخلفية للمقاتلين في أثناء غزوهم.

قارة بقهره لها بسبب امتلاء يده بالأدوار، ولكن لم تصل إلى درجة أن تكون متاعاً، أو سلعة.. ذلك لأن الإماء (وهنّ جزء من المجتمع الأنثوي، مجتمع النساء) كنّ في هذا الموضع، وهذا المقام، والمرأة الحرّة كانت سيّدة، وشريكة في السيادة مع الرجل على جواريها وعبيدها (ذكوراً وإناثاً)، كما أن الرجل كان قاراً بالأدوار الاجتماعية التي تلعبها المرأة في حياته، وحياة أولاده، (المجتمع الأسري الصغير) وبأدوارها داخل القبيلة والعشيرة (المجتمع الكبير) خصوصاً إذا كانت المرأة من أهل الجاه، والحسب والنسب، إذاً كانت المرأة، كما يقول المعتزلة، في منزلة بين منزلتين.

وفي ظني، إن حياة التغالب والتحارب والمنازعة والغزو، التي كانت تتطلب وقوداً ذكورياً على الدوام لرفدها والقيام بمتطلباتها واحتياجاتها هو الذي أعطى الذكور مقاماً اجتماعياً أولوياً في الرتبة والمكانة داخل المجتمع، فالذكور، والنساء يعون ذلك تماماً، هم من يقومون بالدفاع عن القبيلة، والأرض، والعرض، وهم من يسبون وينهبون، ويقتلون، من أجل إغناء حياتهم الاجتماعية، وهذا الإغناء لا يتمّ إلاّ بضمّ ممتلكات الآخرين إلى ممتلكاتهم، أي بأخذ الآخرين غنائم (مالاً، ونساءً، وعبيداً، وماشيةً، ومتاعاً).. وهذه الحرب، واعتيادها، والعيش عليها وبقربها وبها.. هي التي جعلت الرجل يتجاسر، حين يعود ظافراً، في هيمنته على المرأة، وقد قوبل هذا التجاسر وتلك الهيمنة بالرضا والخضوع والطاعة العمياء من قبل المرأة. أمرٌ آخر، ولّدته حياة الحروب والغزو، وهو أن المجتمع الذكوري يهبّ في كليته (تقريباً) للدفاع عن القبيلة (مالاً، وأرضاً، وعرضاً، ومتاعاً)، إن تعرضت للغزو، وفي حمّى هذا الدفاع يقتل العديد من هذا المجتمع الذكوري (حالة فقد)، كذلك يهب المجتمع الذكوري في كليته (تقريباً) من أجل غزو قبيلة أخرى

للحصول على (مالها، وأرضها، وعرضها، ومتاعها) وفي حمّى هذا الهجوم والمقاتلة يقتل العديد من أنفار هذا المجتمع الذكوري (حالة فقد أخرى)، وبذلك فإن المجتمع الذكوري في حالة استنزاف دائمة، في مقام (الدفاع) وفي مقام (الهجوم)، وهذا ما أوجد مكانة واعتباراً (للذكورة) داخل المجتمع القبلي؛ بالطبع لا ننكر أن المجتمع الأنثوي يتعرض (للفقد) أيضاً في أثناء هذه المغالبات سواءً أكانت مغالبات هجومية أم دفاعية، ولكن سبي النساء يظلّ سبباً جديداً ولوداً لمنازعات ومغالبات جديدة من أجل الثأر، وردّ السبايا إلى حياض القبيلة والعشيرة. وبهذا نرى أن المرأة شريك حقيقي للرجل حتى في تقديرها لفاجعة غيابه، هي شريك اجتماعي، وشريك اقتصادي، وشريك تاريخي.. وشريك جنسي، وشريك ثقافي.. وهذا ما أقرته الحياة، لكن المشكلة أن الرجل وبسبب هيمنته راح يبدّد هذه الشراكة، ويفكّ لحمتها على مهل وريث شديدين، إلى أن استتب له التفرد، وبذلك انقسم الدور المشترك للمرأة والرجل إلى دورين (الأب جنّا) أي كائن خارجي، يلتقي الناس، يعمل، يسافر، يأخذ القرارات، يغالب، و(الأم بنّا) أي كائن داخلي، يعيش والأولاد، يقوم بالواجبات المنزلية، والرعاية الاجتماعية، يتعلم فن انتظار عودة الرجل، كائن لصيق بالبيت، مقياس نجاحه أن يُرضي الرجل ويسعده، وأن يجعل (نار البيت دائمة الإيقاد)[1]. وهذه الروحية للكائن الداخلي (المرأة) هي التي جعلت المرأة تبتعد عن حقوقها السياسية، لأنها اكتفت بأن تكون (أم الملك)، أو (زوجة الملك)، أو (أخت الملك)، أو (عشيقة الملك)، طبعاً لا خلاف على أن الرجل مارس هيمنة على المرأة، ودحمها في أكثر من موقع سياسي، وكفّ يدها، لكن هذا لا يمنع من القول إن المرأة رضيت بهذا الدور، حتى وإن كان زوجها (ملكاً ضعيفاً)، أو كان ابنها

---

(١) أي السهر على أن يبقى بيت الرجل قائماً وإن غاب سنوات.

(ملكاً ضعيفاً)، والاستثناءات التاريخية قليلة في مدونة التاريخ العربي القديم[1].

٩- المرأة/العُقد الاجتماعية

إن المغالبة والحروب أوجدت حالات نفسية عديدة عانت منها المرأة كثيراً، ومنها (عقدة الفقد)، فقد الابن، والزوج، والأب، والأخ، والأقارب، وخصوصاً فقد (المعيل المباشر)، وعقدة أخرى خلفت ندوباً داخل الذات الأنثوية وهي (عقدة السبي) وهي عقدة مزدوجة الإشكالية، في الحدّ الأول، يتمثل السبي بأخذ المرأة سبية إلى قبيلة أخرى، وإخضاعها للمعاشرة من قبل سابيها، ووضعها في خانة المهانة والمذلة، فهي كيفما تحركت (سبية)، تعمل بجهود مضاعفة (سخرة) لأنها سبية، وتعاشر، إن كانت جميلة، بكثرة وأذى لأنها (سبية)، وتهدى إلى الآخرين دونما النظر إلى مشاعرها كي يعاشروها لأنها (سبية)؛ وفي الحدّ الثاني، يتمثل السبي، في وجهته المعاكسة للوجهة الأولى التي ذكرنا آنفاً، أي سبي نساء القبيلة وإلحاقهن بالقبيلة السابية، في أن القبيلة تسبي نساء قبيلة أخرى، وتصير السبايا الجديدات عشيرات لرجال القبيلة السابين على علم من نسائهم، أو أن يصبحن خادمات في بيوتهم. في الحالين، يشكّل (السبي) عقدة مزدوجة للمرأة سواء أكانت سبية (يعاشرها السابي دون موافقتها ورضاها، وفي هذه تدريب اجتماعي تسري عليه (الطاعة العمياء)، أو كان زوجها سابياً لنساء من قبائل أخرى يصرن شريكات لها في حياتها الاجتماعية، وحياتها العاطفية[2]، وفي ذلك تدريب على الخضوع المطلق لإرادة الرجل المنتصر، الذي جعل

---

(١) نذكر سبأ (اليمن)، وزنوبيا (تدمر)، وشجرة الدر (مصر).

(٢) أي شريكات بالقسر، غير مرغوب بهنّ، لأزواجهن في فرشهن.

من معاشرة سباياه حقاً طبيعياً له، أو مكافأة لانتصاره.

وعقدة أخرى عانت منها المرأة، وهي عقدة (الوأد) التي شكّلت (ثقافة الخوف) الأكثر رعباً من الرجل بوصفه وائداً، فنجاة المرأة من الوأد (كزوجة، وأم) لا يعني نجاة بنات جنسها (بناتها) من فعل الوأد (الرجالي) وتكوين عقدة (الخوف) أنثوياً، إذ ليس من السهل أن تعي المرأة أن حياتها رهينة بيد الرجل، وأن المجتمع الأنثوي (لعبة) يتلاعب في عديده، وموجوديته، ومكانته.. الرجل.. ليس من السهل أن تعي هذا ولا تخاف، أو أن تعي هذا ولا تتشكّل لديها (عقدة الخوف) لاسيما وهي ترى أن المجتمع (وهو مجتمع ذكوري) ناصر الرجل / فجعل من الوأد عادة، وتقليداً قاراً في المجتمع القبلي والعشائري، مجتمع ما قبل الإسلام، يقابلان (العادة والتقليد) بالثناء والمديح «نعم القبر صاهرتم»[1]! و«نعم القبر فراشاً وستراً». وخطورة هذه (العقدة، عقدة الوأد) أنها بدأت بهدم المجتمع الأنثوي من حيث كينونته الأولى، وهذا ما أسّس للمفاضلة بين الذكر والأنثى، وللتراتبية مَنْ أولاً ومن لاحقاً، وهذا ما أسس لمفهوم (العورة) باعتبار المرأة كلّها عورة، حتى وإن كانت وليدة، وبوصفها (عيباً وعاراً) في آنٍ معاً، فهي، في نظر الرجل، كائن مفتوح على كلّ الاحتمالات، ولا احتمالات أمام باصرة الرجل سوى احتمالات العيب والعورة، ولأن الرجل قسا قلبه لكثرة ما واجه من حروب ومغالبات، ولكثرة ما حفرت في نفسه مفهومات مثل (العورة) و(العيب) و(العار) عميقاً، فإن قولة ابنته التي عاد إليها فوجدها طفلة، أشبه بالزهرة، وقد اقتادها إلى قبرها كي يدفنها حيةً.. «ستتركني وحدي يا أبي، وتعود»، «ألن أعود معك إلى البيت، يا أبي، بعدما تنتهي من الحفر»، «وأمي، لماذا لم تأتِ معنا.. يا أبي»، و«لماذا تجهد نفسك بالحفر.. يا أبي»، «دعني

---

(١) انظر: خليل، خليل أحمد: المرأة العربية وقضايا التغيير، م.س.

أساعدك في انتشال التراب.. يا أبي»، «خذ، اشرب يا أبي، أُوقف الحفر قليلاً.. وأرح نفسك»، «كم عرقت.. يا أبي»! «لماذا لا يأتي إخوتي ويساعدونك على الحفر.. يا أبي»! ولا جواب عند الأب سوى الصمت، وقسوة القلب؛ وما من عاطفة أحنّ من عاطفة هذه الطفلة، وهي تختم جملها بـ «يا أبي» الراجية الراجفة الخائفة، فقرار وأدها اتُخذ وحان تنفيذه.

وعقدة أخرى لابدّ من أن نشير إليها، وهي إعادة المرأة اجتماعياً إلى مقامها البيولوجي (الطبيعي) أي (الإنجاب) والتوكيد على هذا المقام وحسب، فقد كانت المرأة، في عصر ما قبل الإسلام، تعاني من (عقدة الإهمال)، أي عدم مساواتها بالرجل ولا حتى (استلحاقها به) حيث كان يتناوب على معاشرتها، واستيلادها أكثر من رجل، أي أكثر من زوج، وحين تنجب.. فأولادها لا ينتسبون لأحدٍ من أزواجها، ولا لأحد من المعاشرين لها، وإنما ينتسبون إلى القبيلة فيسمون (بطونها)، و(عقدة الإهمال) هذه آتية من عدم اعتراف المجتمع بالمرأة مكوّن لأسرة قوامها: زوج وزوجة وأولاد، مقابل اعترافه (أي مجتمع القبيلة) بالأولاد وجعلهم من عديده. المؤلم في هذه (العقدة) أن صفة (الفرد) تنتفي عن المرأة، كما تنتفي صفة (الأمومة) أيضاً، لأن المرأة تصير مجرد (بطن) أنجب قوة عددية للقبيلة، وفي هذا مهانة ما بعدها مهانة للمرأة حتى وهي في مقامها البيولوجي (الطبيعي)، ناهيك عن مهانتها الاجتماعية، وتراتبيتها الدونية التي لا ترتفع عن تراتبية العبدة أو الجارية.

وعقدة أخرى، لا أراها أقل تأثيراً في نفسية المرأة، وتكوينها الاجتماعي عن العقد السالفة، وهي المتمثلة بـ (عقدة الاستتباع)، فالمرأة سواء أكانت جارية أم عبدة أم حرة فهي كائن (تابع) لكائن (متبوع) هو الرجل، فهي تابعة للرجل اجتماعياً (زوج، أب، أخ، خال) وسياسياً

(استتباع الجاه والمكانة للشيخ أو رئيس القبيلة)، واقتصادياً (استتباع استهلاكي لكائن/أب أو زوج أو أخ/ منتج)، وثقافياً (الخضوع للعادات والتقاليد والأعراف والتصورات والأحكام)، وبذلك فإن النظام المعرفي الذي تعمل بموجبه المرأة، هو نظام إتباعي في مجمله، والإبداع فيه، أو الاشتقاق قليل إن لم يكن نادراً، ودائرة الاستتباع والاستلحاق تتسع حين يصير (المجتمع الأنثوي) في كليته تابعاً أو ملحقاً بـ (المجتمع الذكوري).

بسبب كلّ هذه (العقد) وما ينشأ عنها من نتائج مدمرة، قرّ في الذهنية العربية أن المرأة كائن مشكلة، فالمرأة مشكلة في وأدها، ومشكلة في سبيها، ومشكلة في زواجها (خصوصاً من الرجل الغريب)، ومشكلة في حالتها الاستهلاكية، ومشكلة في عنوستها، ومشكلة في إنتاج نفسها وتربيتها وثقافتها الاجتماعية (ثقافة العادات والتقاليد..) مرة ثانية عبر بناتها كي يكنّ زوجات صالحات، مطيعات للرجال (عاقلات) أي لهنّ أفواه تأكل ولا تتكلم، والمرأة، بسبب هذه (العقد)، خاسرة في زمن الحرب، وزمن السلم معاً، فهي في زمن الحرب إما (مسبية) أو قابلة لوجود (ضرائر) جدد، غنمهن زوجها، وهي إما صائرة إلى (الترمل) أو صائرة إلى (الانتظار) بسبب فقد الزوج، أي أنها في زمن الحرب صاحبة فاجعة، فالحرب محرّك اجتماعي يكون دوماً ضدّ المرأة، وفي زمن السلم المرأة هي خاسرة أيضاً، فهي كائن (تابع) للرجل اجتماعياً، فهي ابنة فلان، أو زوجة فلان، أو أخت فلان، ولا تصير اجتماعياً (فلانة)، وهي كائن (تابع) للرجل سياسياً، واقتصادياً، وهي من الناحية البيولوجية تابعة للرجل أيضاً، تابعة في تسمية الأولاد، وتابعة من حيث قبولها أن تكون (دار متعة) للرجل، وهي كائن (تابع) ثقافياً للعادات، والتقاليد، والأعراف، والأحكام، والتصورات التي أيّدها الرجل فجعلها دستوراً لحياته مع المرأة، خصوصاً في تقسيمه الخطير، ما بين الرجل

والمرأة بوصف الطرف الأول (الرجل) كائناً خارجياً، وبوصف ـرف الثاني (المرأة) كائناً داخلياً.

١٠- المرأة في أدوارها

أما الأدوار التي لعبتها المرأة في عصر ما قبل الإسلام، فهي أدوار معدّة لخدمة الرجل، والقيام على شؤونه المنزلية (غسيل، تنظيف، ترتيب، طهي الطعام، تربية الأولاد، جمع الحطب، حلب الماشية..) وهي أعمال نهارية على الغالب، وليلاً لها وظيفة واحدة هي إمتاعه، أي أن تبيت المرأة على (جنابة)، وهذه أدوار طوعية، لا قسر فيها عادةً، لكن هناك أدوار قسرية، تنفذها الإماء والجاري وبعض النساء الحرائر، ومنها الإجبار على البغاء، والزنى، وتقديم الشراب، والغناء، والرقص، في حين أن ما يقوم بها الرجل يتمثل في ممارسة الجاه (المشيخة) ورعي الماشية، أو العمل في التجارة، أو الغزو، أو الصيد، ولا يخفى أن هذه الأعمال مشتركة ما بين الرجل (الحر والعبد)، والمرأة (الحرة والعبدة) في آنٍ معاً؛ ولكن هذا لا يحجب القول إن المرأة قبل الإسلام، لعبت أدواراً في التجارة (تاجرة بأموالها، كخديجة بنت خويلد)، وأدواراً في السياسة والسيادة (سبأ اليمن)، و(زنوبيا تدمر)، وشاعرة لها أهميتها في قبيلتها (كالخنساء).

مع الإسلام تعايشت العادات والتقاليد والأعراف القديمة مع مدخلات القيم الجديدة التي أتى بها الدين الجديد، فمثلاً بقي الاسترقاق كظاهرة، فحافظت البيوت على وجود الجواري والعبيد، ولكن فتح الدين الجديد كوى لعتق العبيد والجواري، ووضع مغريات كثيرة لكي يتمّ عتق العبيد، وبذلك راح الدين الجديد يقرّب المسافة ما بين السيّد والعبد، وما بين السيدة والجارية، لا بل إن المعاملة تغيّرت وفق

القيم الجديدة التي جاء بها الإسلام، فقال للناس لا تقولوا عن العبد (عبدي) وإنما قولوا أخي في الدين، أو فتاي، ولا تقولوا عن العبدة (عبدتي) وإنما قولوا أختنا في الدين، أو فتاتي[1]. وقد عُتق الكثير من العبيد والجواري، وأخذوا حقوقهم الاجتماعية وباتوا من أهل الحلّ والعقد، وولاة[2]، وباتوا قادةً في الجيوش الإسلامية؛ هذا أمر، وأمر آخر بقي على حاله وهو (القوامة) على المرأة، فقد ظلّ الرجل قوّاماً على المرأة وبنصٍّ قرآني صريح (الرجال قوامون على النساء)[3]؛ وظاهرة (الغزو) والتغالب ظلّت موجودة أيضاً، ولكن صارت دوافعها في ظلّ الدين الجديد مختلفة وهي نشر الديانة الجديدة، ولكن الغنائم التي كان يتحصل عليها الجند ظلّت مهدوفية في حدٍّ ذاتها تشابه إلى حدٍّ بعيد المهدوفية التي كان يهدف إليها الغزو والتغالب قبل الإسلام، أي الظفر بالغنائم (كلأ، ماء، عبيد، إماء، إبل..)، ولكن الإسلام منع (الوأد) منعاً مطلقاً، كما حدَّ من ظاهرة (السبي) بين القبائل حتى كادت تتلاشى، وظلّ (السبي) مقصوراً على الفتوحات التي يقوم بها الجيش الإسلامي، ومَنَعَ أيضاً إباحية الاتصال بالمرأة جنسياً كالاستمتاع، والتبضع، والشغار، والمتعة، والزنا.. وحرمها، وجعل الزواج إشهاراً عاماً ووفق قواعد أهمها قبول المرأة ورضاها، والمهر، .. ولكن الإسلام أقرّ مبدأ تعدد الزوجات شريطة العدل بينهن، وأقرّ ما ملكته اليمين من الجواري والإماء، وبذلك جمع الرجل بين يديه قوامتين (قوامة اقتصادية) و(قوامة جنسية) تماماً مثلما كان الأمر سائداً قبل الإسلام، وكذلك أبقى الإسلام على الطلاق وجعله في يد الرجل، وأطلق هذه اليد في اتخاذ

---

(١) لا يقل أحدكم عبدي وأمتي، وليقل فتاي وفتاتي.

(٢) مثل عمار بن ياسر الذي تولى ولاية الكوفة.

(٣) القرآن الكريم، سورة النساء، الآية رقم ٣٤.

قرار الطلاق متى شاء صاحبها، في حين كانت بعض النساء في الجاهلية، يتشرطن بأن تكون العصمة بأيديهن، فكان لهنّ حق طلاق الرجل، وكان كافياً أن تغير المرأة باب خيمتها حتى يعرف زوجها أنه بات غير مرغوب به، أي أنه صار مطلقاً.

الإسلام جاء بقيم جديدة، وروحاً اجتماعية جديدة كرّمت المرأة، وأعلت من منزلتها، فالنبي محمد يقول: «إنما النساء شقائق الرجال»[1]، ففي هذه القولة دعوة صريحة لمساواة المرأة بالرجل في الحياة، والكرامة، والمنزلة، والأهمية. وقد تشدّد الإسلام في حقوق المرأة من حيث الزواج، إذ جعل لها الحق في الانفصال، والطلاق إذا ما شعرت بأنها خدعت، أو أكرهت، أو غبنت في زواجها، وذلك كي لا تظلّ مظلومة طوال حياتها حتى وإن كان والدها موافقاً على هذا الزواج، فمصلحة الأب تتراجع اجتماعياً وقيمياً في عهد الإسلام أمام مصلحة الابنة/الزوجة، فلا إكراه للبنت على أن تتزوج بضغط من أبيها الباحث عن الجاه، والمال، أو الاستجابة تحت الضغط والوعيد والقهر؛ وجعل لها الحق في الميراث، والمال، والعلم، والعمل، وقد أوصى الإسلام الرجال (أهل القوامة) أن يحسنوا معاملة النساء[2]، وقد كرّم الإسلام الأمهات وعزّز من مكانتهن، فالحديث النبوي الشريف يقول: «سأل رجل رسول الله (ص) عن أحق الناس بحسن صحابتي، قال أمك. قال ثمّ من، قال أمك. قال ثم من، قال أمك. قال ثم من، قال أبوك»، و«الجنة تحت أقدام الأمهات». وقد أعطت الروح الاجتماعية الجديدة في الإسلام المجال للمرأة لتعبر عن مكنونات نفسها وتطلعاتها، فقد برعت في عصر الإسلام

---

(١) حديث شريف.

(٢) "استوصوا بالنساء خيراً"، "خير الرجال خيرهم لنسائهم"، "ما أكرم النساء إلا كريم، ولا أهانهن إلا لئيم". وهذه كلّها أحاديث نبوية شريفة..

طبيبات عربيات شهيرات[1] برعن في طب العيون، وأمراض النساء؛ وكذلك نهضت المرأة إلى واجب القتال ومقارعة الأعداء في الدفاع عن العقيدة الجديدة (الإسلام)، وعن الأرض، والعزة.. وقد كان ذلك مبكراً، فأم عمارة (نسيبة بنت كعب المازنية) شاركت مع زوجها زيد بن عاصم وابنيهما في غزوة أحد، وقاتلت ببسالة، وشهادة النبي محمد بها واضحة «ما التفتّ يميناً أو شمالاً يوم أحد إلا ورأيتها تقاتل دوني» وقد جرحت يومذاك اثني عشر جرحاً بين طعنة برمح أو ضربة بسيف؛ وفي غزوة أخرى، هي غزوة الخندق، كانت رفيدة الأسلمية الأنصارية تداوي الجرحى، وقتلت صفية بنت عبد المطلب جاسوساً لقريش (عيناً) وكان من اليهود (من بني قريظة) جاء ليستطلع أمر المسلمين وأحوالهم، وفيما بعد شاركت خولة بنت الأزور في معركة اليرموك، في جيش خالد بن الوليد، وأبي عبيدة بن الجراح.

وعمل الإسلام للقضاء على الأمية، وبذلك نالت المرأة حصتها من العلم والتعلم، فالنبي يقول «ليس مني إلا عالم أو متعلم»، و«طلب العلم فريضة على كلّ مسلم ومسلمة»[2]. واشتهرت نساء مسلمات بالمكانة الأدبية والثقافية مثل سكينة بنت الحسين، والمكانة الشعرية مثل ليلى الأخيلية، والمكانة الإدارية والسياسية كـ زبيدة بنت جعفر زوجة هارون الرشيد، وأم ولده الأمين، وشجرة الدر، والمكانة الدينية أيضاً كـ خديجة بنت خويلد، وعائشة بنت أبي بكر، وأختها أسماء بنت أبي بكر، وفاطمة بنت الخطاب، وفاطمة الزهراء، وزينب بنت جحش، فكنّ داعيات بالدعوة الإسلامية، كما كنّ مراجع في الرأي والمشورة.

---

(١) مثل الطبيبة زينب طبيبة بني أود، وهي طبيبة عيون. وأخت الحضير بن زهر الأندلسي وابنتها.

(٢) أحاديث نبوية شريفة.

وقد عرفت المرأة العربية، في العصر الأموي، مكانة مرموقة بسبب نصرة الدولة الأموية للعروبة، وإيمانها المطلق بأن ما كانت عليه قريش في الجاهلية هو صلب الحياة العربية، فقدمت الدولة الأموية العنصر العربي على غيره من العناصر البشرية الأخرى (الفرس، الترك، الهنود، الروم، القبط..) ومنعت زواج (الموالي) من النساء العربيات نشداناً للصفاء العربي، لكن مثل هذا الأمر ذهب بذهاب الدولة الأموية ومجيء الدولة العباسية التي شاع فيها الاسترقاق، ففتحت الأسواق للجواري، والعبيد، والإماء، وأعدت المدارس لتعليم النساء أصول التعامل الاجتماعي، وآداب القصور والبيوت، وأصول الغناء والرقص والموسيقا، وكذلك تعلم الشعر، والنحو، والفلك، ورواية الأحاديث والقصص والأخبار.. وتدفقت الجواري (سبايا) من البلاد القصية، وصار الخلفاء، وقادة الجند، والوزراء، والتجار المغتنون، وأهل المال يقتنون الجواري، والإماء، والعبيد ويتهادونهم وفق مصالحهم.. وتبعاً لاستحسانهم مواهب عبيدهم وجواريهم.

وراح الخلفاء وقادة الجند، والوزراء يتزوجون من الجواري.. فصرن هؤلاء أمهات للخلفاء مثل المأمون (أمه فارسية) والمعتصم (أمه تركية)؛ وبذلك صار النسب مدعاة لتقديم (الأخوال) على غيرهم في الدولة، إلى الحدِّ الذي جعل الخلفاء، مثل المأمون، يتزيّا بزيّ أكاسرة الفرس، فارتدى القلانس بدلاً من العمامة، ولبس الحرير، وشرب وأكل بأوانٍ من ذهب وصحائف من فضة، وأُنفقت أموال طائلة على زيجات الخلفاء، وقادة الجند، والوزراء.. فاقت حدّ التصور والخيال[1]. ولبست النساء،

---

(١) زواج المأمون: " انظر ما نقله المسعودي والطبري وغيرهما في أعراس المأمون ببوران بنت الحسن بن سهل، وما بذل أبوها لحاشية المأمون حين وافاه في خطبتها إلى داره بفم الصلح، وركب إليها في السفين، وما أنفق في إملاكها (نكاحها) وما نحلها المأمون وأنفق في عرسها، تقف من ذلك على العجب. فمنه أن الحسن بن سهل نثر يوم الأملاك في الصنيع الذي حضرته حاشية المأمون، فنثر على الطبقة الأولى منهم بنادق المسك

وتزينّ، وتبرجنّ، وامتلكن المال والنفوذ، فصرن مجتمعاً داخل مجتمع، صحيح أنه مجتمع حريمي/داخلي، إلا أن نفوذه كان كبيراً في المجتمع الخارجي، فقد لعبت النساء داخل البلاط أدواراً مهمة في تعيين قادة الجند، والوزراء، وفي عقد الزيجات وتمتين الأنساب والمصاهرة للحفاظ على (المقام) الاجتماعي إذا ما عصفت الأحوال بـ (المقام) السياسي، هذا الأمر المتمثل في تدفق السبايا، وتعدد نوعياتهن، وتفاوت جمالهن، وتقريب الخلفاء، وأهل النفوذ لهنّ عن طريق حفظ الشعر، والروايات التاريخية والقصص والأخبار، ومعرفة الفلك، والنحو، والفقه، والموسيقا، والغناء، وانقسام المجتمع داخل البلاط إلى مجتمعين: مجتمع هو خاصية الخليفة، ومجتمع هو خاصية زوجته (أو زوجاته)، فإن تهديداً كبيراً أصاب مكانة المرأة العربية، حيث دخلت (السبايا) إلى فرش الخلفاء، وصرن زوجات لهم، وأمهات مولدات لخلفاء سيعتلون العروش لاحقاً (المأمون، المعتصم..).. بقولة أخرى، إن مكانة المرأة اهتزت بفعل

=ملتوتة (مشدودة) على الرقاع بالضياع والعقار مسوغة لمن حصلت في يده يقع لكل واحد منهم ما أدّاه إليه الاتفاق والبخت، وفرق على الطبقة الثانية بُدَرَ الدنانير في كل بدرة عشرة آلاف، وفرق على الطبقة الثالثة بدر الدراهم كذلك، بعد أن أنفق على مقامه المأمون بداره أضعاف ذلك. ومنه أن المأمون أعطاها في مهرها ليلة زفافها ألف حصاة من الياقوت، وأوقد شموع العنبر في كل واحدة مائة مَنٍّ وهو رطل وثلثان، وبسط لها فرشاً كان الحصير منها منسوجاً بالذهب مكللاً بالدر والياقوت. وقال المأمون حين رآه: (قاتل الله أبا نواس، كأنه أبصر هذا حيث يقول في صفة الخمر: كأنّ صغرى وكبرى من فواقعها / حصباء در على أرض من الذهب). وأعدّ بدار الطبخ من الحطب لليلة الوليمة نقل مائة وأربعين بغلاً مدة عام كامل ثلاث مرات في كل يوم. وفني الحطب لليلتين، وأوقدوا الجريد يصبون عليه الزيت. وأوعز إلى النواتية (الملاحون) بإحضار السفن لإجازة الخواص من الناس بدجلة من بغداد إلى قصور الملك بمدينة المأمون لحضور الوليمة. فكانت الحراقات (المراكب البحرية) المعدة لذلك ثلاثين ألفاً أجازوا الناس فيها أخريات نهارهم. (ابن خلدون: من مقدمة ابن خلدون، اختيار النصوص وتحقيقها: سهيل عثمان، محمد درويش، ص٢١٤).

(الإعراض) عنها (بالسراري) اللواتي يجدن ما تجيده الزوجات، فامرأة الخليفة ظلّت امرأة/زوجة، وباتت السرية/عشيقة، الأولى لها الصدود العاطفي (وهو أمر شديد الأهمية في حياة المرأة)، والثانية لها القبول والمودات والإكرام، وقد باتت السراري من غنيات القوم لكثرة ما أخذن من عطايا الملوك وأهل النفوذ. ولكن رحن ينتقلن من قصر إلى آخر، ومن سوق إلى أخرى حتى صرن سلعاً أو متاعاً يمكن امتلاكه كما يمكن التنازل عنه، وليس على المرأة سوى الطاعة العمياء؛ وقد تراجع دور المرأة العربية بسبب تقدم دور المرأة الأعجمية لأن هذا الدور تغذى من التحاق أولاد النساء الأعجميات بالجيش العربي، حيث منع أولاد النساء العربيات من الالتحاق بالجيش النظامي في عهد المعتصم الذي جعل الجيش وقفاً على الأتراك (أخواله). وقد شاع في العصر العباسي أن نساء الأشراف، وأكابر القوم كنّ يقمن بإهداء الجواري الجميلات لأزواجهن من أجل إدامة الصلة معهم، وقد صار هذا الإهداء تعبيراً عن محبة المرأة لزوجها، ورضاه عنها، وقد قيل، بعدما انتشرت أسواق الجواري، وعلا شأنهن: «ارتفعت شمس الجواري، واحتجب قمر الحرائر»[1]. فعلاً صار الحديث يدور حول الجواري، وأسواقهن، ومواهبهن، وعلومهن، وحذقهن، وسلوكهن، وأثمانهن، والبيئات التي جئن منها، وقصصهن، وما أكثرها؛ صحيح أن الجارية كانت أدنى منزلة من الزوجة، ولكن نفوذ الجارية فاق نفوذ الزوجة في كثير من الأحيان، والأموال التي تتدفق على الجارية العشيقة تفوق الأموال التي تحوز عليها الزوجة، ونفوذ أبناء الجارية العشيقة، خصوصاً إذا ما دخلوا ديوان كتابة البلاط أو صاروا قادة في الجيش، صار أكثر أهمية ودوراً من أبناء الزوجة العربية في الحياة الاجتماعية، والاقتصادية، والعسكرية، والسياسية؛ وقد دخلت

---

(١) انظر: خليل، خليل أحمد: المرأة العربية وقضايا التغيير، م.س، ص٦٩.

الجواري إلى البيوت تحت ذرائع وتبريرات كثيرة، كان في طالعها أن الجواري، المتعلمات ذوات الثقافة، دخلن البيوت تحت ذريعة تعليم البنات، بنات الأشراف وأهل المحسوبية، وتربيتهن، ولكن مهمتهن لم تقتصر على تعليم البنات، وإنما مضت إلى مهمات أخرى وفي رأسها المهمات العاطفية، إرضاء الشريف (صاحب البيت) أو أولاده.

أمرٌ آخر قاد إليه الحراك الاجتماعي حول الجواري (شراء، وبيع، وسبي، وتعليم، وإعداد، وتدريب) وهو المتمثل في أن أولي الأمر راحوا يتبادلون ويتهادون الجواري الجميلات، أو المثقفات، أو العالمات، أو العارفات بالفلك، بحيث صار هذا التبادل وذلك التهادي حديثاً متناقلاً في المجتمع، مما أسهم في وجود سلسلة اجتماعية ذات طرفين: فعل، وردّ فعل، أي (إهداء)، و(إهداء مقابل)، مثل هذه التبادلية في الإهداء أسهمت في تنشيط أسواق الجواري من جهة، كما أسهمت في تأييد الأدوار التي لعبتها مدارس إعداد الجواري وتدريبهن وتعليمهن من جهةٍ ثانية، هذا ناهيك عن أن الخلفاء راحوا يتوارثون الجواري عن سابقيهم من الخلفاء، فالجواري الخيار عن السلف ظللن هنّ الجواري الخيار عند الخلف، وهذا ما عزّز حضور الجواري في بلاط الملوك وأولي الأمر والنفوذ.

وحظوة أسواق الجواري، وأهميتها أوجدتا تنافساً حاداً بين القيّمين على الجواري، فازداد تخصص النخاسين، ونشطت تجارتهم، وصاروا أشبه بـ (الماركات العالمية) في أيامنا الراهنة، فقد تميّز بعضهم عن بعضهم الآخر بالجودة والإبداع والبراعة في صقل الجواري، وإعدادهن، وتثقيفهن.. وذلك بما يتناسب ومقامات البلاط من جهة، ومقامات من يدخلون إليها من جهةٍ ثانية.

١١- المرأة/القيم الاجتماعية

رافق هذا الحراك الاجتماعي للجواري اللواتي دخلن معظم بيوت مجتمع الذوات، وأهل المال، والأشراف، حراكٌ اجتماعي آخر مولّد عنه وهو أن مدونة القيم الخاصة بالمرأة تدنت، بحيث صار اللهو والفجور والبغاء، والزنا، سلوكيات القاسم المشترك لها هو المرأة، وبذلك عرفت المرأة من الاحتقار، والإهانة، والمذلة، والأذى الكثير، فقد نزلت عن مقامها الإنساني العالي إلى مقامها الوضيع المتدني، ففدت سلعةً أو متاعاً، فكلّ من ملك المال، أو الجاه، أو النفوذ صار قادراً على إهانة المرأة واحتقارها وإذلالها إما بالمال وإما بالسلطة، وهذه المرحلة من قهر المرأة في العصر العباسي لم تعرفها مرحلة تاريخية عربية سابقة، وهي وجه من وجوه انهيار الدولة العباسية التي بدأت بالمجون، والفجور، وتسليم الجيش العربي للفرس والأتراك، وحرمان العنصر العربي من دخول الجيش النظامي، وانتهاءً بانفصال الممالك والدويلات، واختتاماً بدمار الدولة العباسية على يد المغول سنة ١٢٥٨، وتقويض المُلك العربي وصعود الملك الأعجمي (مغول، تتر، أتراك).

وفي العصر العثماني عادت المرأة إلى التواري في (الحرملك) والحجر عليها بحيث صار بيتها قبرها، سواء أكان بيت أبيها أم بيت زوجها، ولم تنل من التعليم حظاً، وصار الشعار المقيّد لها هو (القبر ولا المدرسة)، وبذلك استعبدت المرأة مرةً ثانية مثلها في ذلك مثل المجتمع العربي الذي صار مستعبداً هو الآخر وباسم الإسلام. وقد أُذلت المرأة أكثر فأكثر عندما شاعت ظاهرة الغلمنة، واتخاذ الغلمان (دار متعة) على حساب المرأة، ففدت غير مقدرة حتى في (مقامها) الطبيعي، وأمر آخر له دلالة كبيرة يتمثل في أن النساء العربيات، في الزمن العثماني، تركن لغتهن العربية ومضين إلى اللغة التركية فانكببن على تعلمها، ولو عن طريق

المحادثة، كي لا توصف المرأة بأنها عروبية، كما تركن عاداتهن العربية، والتقاليد التي تميزهن عن النساء التركيات ومضين إلى العادات التركية، واللباس التركي، والطعام التركي، .. والثقافة التركية تاريخاً وأعلاماً.. هذا الأمر حدث ما يشبهه من تتريك في المساجد من حيث التعليم والإرشاد، والوعظ للعامة من أجل الدعاء للسلطان العثماني ولي الأمر والتدبير.

إن ثقافة (الحرملك) أعادت إنتاج عبودية المرأة مرةً أخرى، حيث حبست داخل البيت الواسع، ثمّ داخل الجسد الضيق، وشاعت ثقافة (العورة) وثقافة (العيب) مرةً أخرى، فظهور المرأة في الشوارع، ومخالطة الرجال، ولو في الأسواق، عورة وعيب، وارتفاع صوتها، أو ضحكها، وبدو يديها، أو قدميها عورة وعيب، وبذلك كتبت مدونة جديدة للمرأة، غايتها الأولى استعباد المرأة وقهرها وإخضاعها بالترهيب والترغيب لتعيش في دنيا مغلقة عليها، فهي لا تحاور إلا ذاتها، ولا ترى إلا أهل بيتها، ومما كتب في هذه المدونة: «خير النساء الهينة العفيفة المسلمة»، و«أشهى النساء: المؤاتية لما تهوى، المجانبة لما لا نرضى»، «أن يرى زوجتي ألف رجل من أن ترى زوجتي رجلاً واحداً» وهذا ما أعاد إنتاج ظاهرة القناع والحجاب التي كانت شائعة أيام الجاهلية، فقد عرفت المرأة العربية القناع أو الحجاب أو الخمار ولكنها لم تعتزل الرجال أي لم تحتجب عن الرجل كما أريد لها حسب ثقافة (الحرملك)، وهذا الحجاب أو القناع قاد إلى القهر بالمكان (البيت) والقهر بالقناع (الحجاب)، والقهر بالجهل (اللاتعلم) وقد وجد القناع لدى الأشراف، وأهل الحواضر، ولم يوجد في الأرياف والقرى حيث تشارك المرأة الرجل في العمل (الفلاحة، الزراعة، العزق، التحطيب..) وسبب هذا القناع لدى الأشراف كان من أجل صنع التفارق ما بين الأشراف والعامة من جهة، ومن أجل عدم الإفضاء إلى

الإملال والابتذال في إظهار زينة المرأة من جهةٍ ثانية، فما وطئته الأعين وطئته الأرجل[1]. كما أن الحجاب الذي عرفته المرأة في العصر الجاهلي كان أشبه بالزيّ أو الزينة التي تميّز الرجل عن المرأة، وغايته لم تكن أن يحجب وجه المرأة عن الرجال، وإنما غايته أن يزيد الرجال شوقاً للمرأة وتعلقاً بها، وهو أيضاً لصنع فارق آخر بين السيدات الحرائر والجواري والقينات اللواتي لا يلبسن الحجاب أو القناع أو الخمار، فهو ميزة وعلامة للتفارق ما بين المرأة الحرة، والمرأة العبدة، أو الجارية أو القينة[2]. لكن الحجاب فيما بعد صار حبساً وحجباً: للنظر، والعورة، والشهوة كي لا ترى المرأة الرجل، وكي لا يراها الرجل، وكي لا ترى امرأة، وكي لا تراها امرأة. وكلّ ذلك يحدث كي لا يقع الزنا، فالزنا زنا بالعين، واللمس، والصوت، والسماع، وكي لا يقع الزنا تعيش المرأة حالاً قهرية، داخل الحجاب، وداخل البيت، وداخل المجتمع. وبهذا يصير نصف المجتمع العربي محجوباً، ومقهوراً، وخائفاً، ومغلقاً تجاه أيّ ثقافة خوفاً من الزنا. وهذا نتيجة منطقية لأوليات تقوم على: تجهيل النساء، المنع من الاختلاط، المنع من الكلام، الحجاب، الختان، سطوة الأب والزوج والأخ والابن[3]، وبالتالي الوصول إلى حالات مثل: القتل، الخطف، الضرب، الطلاق، الاغتصاب.. وكلّها متوالية قهرية تمارس على المرأة كي لا تعيش أنوثتها أولاً، وحقها في الحياة كفرد اجتماعي ثانياً؛ ثمّ إن مدونة الصفات التي

---

(١) الأصبهاني، أبو القاسم حسين بن محمد الراغب: محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء، ج٤، م.س، ص٣٧١.

(٢) عبد الله، محمد حسن: الحب في التراث العربي، سلسلة عالم المعرفة، عدد ٣٦، الكويت، ١٩٨٠، ص١٦.

(٣) المرأة في مدارها الحياتي تنتقل ما بين سطوة وأخرى، فهي إن غادرت سطوة الأب، لا تسلم من سطوة الأخ، وإن غادرت سطوة الأخ لا تسلم من سطوة الزوج، وإن غادرت سطوة الزوج لا تسلم من سطوة الابن.. وهكذا وصولاً إلى سطوة القبر؛ وكلّ هذه السطوات أشكال للامتلاك القسري، وأنواع للقهر متعدد الأيدي.

تلحق بالمرأة غاصة بكلّ صفة قبيحة، فالمرأة تكيد، وتخون، وتكذب، وتفتك، وتلعب (لعوب)، وتغوي (مغوية)، وتدمر (مدمرة)، (إذا أحبت أذت، وإن كرهت خانت)، وتوسوس (شيطان)، وتخرّب (خرابة)، وتبطن (باطنية لا تقر ما إذا كان حملها من زوجها أم من غيره).. وهي كهينة (كاهنة)، وشريرة، وحسود، وغيورة، وناقصة عقل، وقليلة دين، وبكّاءة، وميالة (تميل للآخر)، وترضى المشاركة[1]، خطّأة (كثيرة الأخطاء بالمعنى الأخلاقي) وخطيئة (ولادتها خطيئة)، وبيت الخطيئة، وحرَارة (تعمل على افتعال الشر والحروب والمنازعات)، ومسببة (وراء كلّ مشكلة امرأة، بل وراء كلّ حرب امرأة ـ البسوس، طرواة مثالاً)، نكّارة (تفعل الحرام وتتكر).. وهذه المدونة التي لم يكتبها الرجل وحده، وإنما شاركته في كتابتها المرأة نفسها.. كفيلة وحدها بإماتة نصف المجتمع وطيّه، واحتجابه عن الحراك والفعالية. فهذه المدونة أشبه بالمرآة التي ترى المرأة نفسها فيها صباح مساء إلى الحدّ الذي يجعلها تقرف صورتها، وتتمنى خلعها والخروج من دائرتها الأنثوية بعدما أُريد لها الخروج من دائرتها الاجتماعية، فالمرأة تُراد وهي قبول، وتُطلب وهي مجيبة، وتُؤتى ولا تأتي، ويقال لها وعنها ولا تقول، تُمتّع ولا تتمتع، وعليها أن تكون سارَّة حتى ولو لم تعرف السرور، وأن تسمع لزوجها وأن تلبي طلباته ورغباته.. ثمّ إن بقي وقت لديه تخبره بما لديها[2]. فالرجل في العرف العام

---

(١) من قصائد امرؤ القيس الغزلية، يقول بأنه ضاجع امرأة كانت تعطيه شقاً من جسدها وتعطي وليدها الباكي شقاً آخر من الجسد.

(٢) من المرويات أن امرأة مات طفلها (وليدها) في أثناء غياب زوجها في عمله، فوضعته في سريره وغطته، = =وحين عاد الزوج صبّت الماء على يديه وقدميه، وأحضرت الطعام له، ثمّ تزيّنت في المساء، ولم تخبره عن موت الطفل/الوليد الذي ادّعت نومه إلا بعد أن قضى وطره منها، وهذه المرأة أنموذج للنساء اللواتي حفظن وصايا الأمهات اللواتي ينتجن قمعهن عبر بناتهن وقد غدون زوجات.

يمثل السماء، فهو أبو الزوجة، والمرأة تمثل الأرض، فهي البُنيّة الدكناء، (وليست الخضراء)، والعلاقة بين الطرفين هي أشبه بالعلاقة بين السماء والأرض، فالمسافة بين الطرفين بعيدة، وقد لا تحدّ، وهي مساحة محجوبة في أربعة أخماسها، حيث لا يبدو إلا ما يقدر البصر على تشخيصه، والمسافة مملوءة ليس بالغيوم وحسب، وإنما هي مملوءة بما لا تدركه المرأة وبما لا تقدر الأرض على تأويله، والسماء تعطي الأرض، تجود عليها، تحاورها حين تشاء، أما الأرض فهي مجرد متلقٍ، كائن انتظاري، والصلة الوحيدة التي تربطها بالسماء هي الدعاء، فلا سلالم لديها، ولا قدرة لها على النهوض لملاقاة السماء، فإن أمطرت السماء فهي تمطر لقانون خاص بها، لغايات تخصها، وإن كفّت السماء عن المطر فذلك عائد إلى قانون خاص بها أيضاً، وعلى الأرض أن تتدبر نفسها، وأن تظلّ ولوداً، (خضراء، صاحبة غلال ومواسم) أما كيف فلا أحد يسأل. والمسافة الموجودة بين السماء والأرض تجتاز برغبة السماء وقبول الأرض الأبدي (الجاذبية)، أما العكس فمحال، لأن في ذلك اختراماً واختراقاً لقانون الأرض وطبيعتها؛ للسماء الحرية المطلقة، وللأرض الطاعة المطلقة، الأرض بادية في مرآة السماء، والسماء لا مرآة كاشفة لها؛ احتجاب السماء علّة لا تدركها الأرض، وانكشاف الأرض علّة لا تدركها إلا السماء؛ والتقابلية التي يجسّدها التفارق بينهما، هي (القوامة) التي ينفرد بها الرجل دون المرأة، ودور الأرض أن تظلّ رانية للسماء ومبتهلة لها وصاحبة دعاء طويل ممدود نحوها أيّاً كانت حالتها (رضاء/مطر) أو (غضب/جفاف وقحل)؛ للأرض سكونية ودوران، سكونية يجسدها الدوران تحت نظر السماء، فجاذبية الأرض تعني ثباتها في موقعها، (زوجة، أخت، أم) وثباتها في مدارها (انتظار، ودعاء، وبحث)، والأرض مثل المرأة قليلة الحيلة، فهي كيفما تحركت تظلّ تحت السماء (نظر

الرجل) لذلك بسبب هذه الهيمنة (القهر) و(السطوة) ليس على المرأة إلا الشكر، وإن ظلمها بغيابه وبعده وتجاهله، تماماً مثلما على الأرض حين يصيبها المطر ولو كان قليلاً أن تشكر السماء وإن نسيت الإمطار عليها سنوات وسنوات، فمجيء السماء رهن بالسماء، وقبول الأرض دائم الحدثان (على المرأة أن تكون جاهزة دائماً للتمتع بها). السماء كائن خرافي مشغول ومهموم بما تجهله الأرض، والأرض كائن شقيق التراب والنبات مشغول ومهموم بالمطر، والسماء بيت الصدود، والأرض بيت الرضا؛ والسماء نازفة/ماطرة، والأرض متلقية/ماصة؛ السماء فعل والأرض ردّ فعل، هي ذي صورة المرأة وتقابليتها مع الرجل. غياب الرجل، وصدوده، وغضبه، وهجره، وضربه، وأذاه، وسبّه، وطلاقه أمر مبرر (كالزلازل، والكوارث) وهي أفعال متوقعة ولو على سبيل التخمين أو الإيمان بقانون الاحتمالات، وغياب المرأة، وصدودها، وغضبها، وهجرها، وقوتها، ونفورها، وصمتها، وشتمها، وطلبها للطلاق.. كلّها أمور غير مبررة، وغير منطقية، وإن حدثت فالمرأة ناشز، أي خارجة عن طورها ومدارها، وجاذبيتها، أي خارجة عن (مقامها) الطبيعي الذي تلخصه وصايا الأمهات و(الطاعة العمياء) للرجل، فالمرأة، وبسبب مقامها الطبيعي، عليها ألا تطلب اللذة، لأن الرجل هو من يطلب اللذة عندها، هي مولّدة اللذة، ولا يهم إطلاقاً، إن كانت ملتذة أم لا، فهي تعيش في دائرة الانقطاع عن معرفة مقامها الطبيعي بمفردها، أو قل برغبتها، فدائرة الانقطاع هذه لا يملؤها إلا الرجل، ولا يقترب منها إلا وفق رغبته، أما رغبة المرأة فهي ككل أمانيها محجوبة ومضمرة؛ والتصريح بالرغبة عيب، بل أكبر العيوب، أما التصريح بالرغبة عند الرجل فهي حق من الحقوق، فالرجل الذي قهر المرأة باغتصابها ومعاشرتها (وقد اشتراها بماله أو جاهه أو نفوذه) إنما يمارس حقاً من حقوقه، وعلى المرأة العاقلة (التي تريد السترة)

أن تستجيب لكلّ توقيعات قاهرها (الرجل)، وللمرء أن يتخيّل مقدار المذلة والإهانة والصبر المبذول من قبل المرأة لمعاشرة رجل لا تحبه، رجل أُكرهت على العيش معه لأسباب اجتماعية، وسياسية، واقتصادية.. كثيرة وعديدة، وعن هذا ينتج الحديث عن الخيانة (خيانة المرأة)، وهو حديث غير منطقي لأن المرأة لا تسأل عن النتائج فقط، وإنما تسأل عن المقدمات.. فالمرأة العاشقة التي أحيل بينها وبين عشيقها بسبب ابن عمها (قريب الدم)، أو بسبب إعجاب وجيه اجتماعي بها (سطوة الجاه)، أو إعجاب قائد عسكري بها (سطوة الجيش والقوة)، أو إعجاب سياسي بها (ملك، والي، وزير).. كلّ هؤلاء يمارسون قهرها بتوليد اللذة لهم، وبدك حصونها وحرمتها، دون أن يسألها أحد منهم أيضاً ما إذا كانت أحبت أو عشقت، أو جال ببالها طيف رجل عشقته أو أحبته، وحين تمضي المرأة نحو حبيبها نشداناً للانعتاق من قهرها، وهروبها من سطوة غاصبيها (جماعةً أو أفراداً)، لتعيش إنسانيتها، وعاطفتها مع من أحبت ورضيت به.. تتهم بالخيانة! في حين ممارسة هؤلاء المذلة وقهرهم لها لا تعدّ خيانة، فالخيانة ليست خصيصة بالمرأة وحدها إن سلمنا بالأمر بوصف المرأة ممثلة للمجتمع الأنثوي، وإنما هي فعل مشترك يقوم به اثنان المرأة (ممثلة المجتمع الأنثوي) والرجل (ممثل المجتمع الذكوري)، ففعل الخيانة الذي تقوم به المرأة لا يحدث في الهواء، وإنما يحدث بتمثيل ذكوري، ومناصفة أيضاً؛ وعلى المرأة قبل أن تصل إلى مثل هذا الفعل أن تُسأل لماذا تقدم عليه! فالمرأة، وطلباً لكسر شرنقة القهر المضروبة حولها، تحاول أن تعود إلى إنسانيتها عن طريق تلبية رغائبها هي، ووفق قناعتها هي أيضاً، فحسبان النتيجة الضارة بالسلوك على قائمة المرأة عمل فيه خطل كبير، لأن المرأة بسبب مظلوميتها وقهرها تحاول، وبجهد شخصي، أن تنصف نفسها من قاهرها وظالمها (الرجل)، وهذا ما أوجد روح السرانية، وعدم البوح،

والانغلاقية صفةً ملازمة لطبيعة المرأة.. لأن المرأة تدرك جيداً أن أيّ إفشاء لسرها سيصل بها إلى (قبرها) ولو في الحياة؛ والمرأة اجتماعياً كائن تبادليّ، كائن متعدد الأيدي، أي متعدد الارتباطات، واسع التأثير، فالمرأة ذات ارتباط بمنظومة اجتماعية واسعة تمثلها (قربى الدم) فهي مرتبطة بـ (الأب)، و(الأم)، و(الإخوة والأخوات)، و(الأعمام)، و(الأخوال)، و(الأجداد)، و(الأبناء)، و(الأحفاد)، و(أبناء العم)، و(أبناء الخال).. الخ. وأيّ سلوك اجتماعي تقوم به مخالف للعادات، والتقاليد، والأعراف، والأحكام، والتصورات، أي (النظام المعرفي) الاجتماعي.. سيكون له صداه وأثره في كينونة المرأة ومكانتها، لهذا تتعلم المرأة، طوال حياتها، عادة الامتصاص، وعادة محو الرغبات، وصولاً للفضيلة الاجتماعية الكبرى (الطاعة العمياء).. امرأة في مثل هذا التوصيف، وفي مثل هذه السلوكية، وعلى هذا النحو من المسار.. كيف لها أن تنهض بالمجتمع كيما يحلق بجناحين، جناح الرجل وجناح المرأة، إن تغييب المرأة (نصف المجتمع) وقهرها اجتماعياً، واقتصادياً، وسياسياً، وعسكرياً، وثقافياً.. مؤدى بارز لقهر المجتمع كلّه، وجعله في المرتبة الدونية التي لا يرضى عنها عاقل؛ والأهم في رأيي، يتمثل في (القطبة المخفية) وهي أن المرأة تعيد إنتاج ما اعتادت عليه عبر بناتها وبذلك يظلّ المجتمع الأنثوي مغلقاً، يدور في أحياز الجدّات وما اعتدن عليه، أما الإضافات فهي قليلة ولا تصل إلى رتبة الاشتقاق والابتكار والخروج على المدار.

١٢- المرأة/بين هيمنتين

صحيح أن دوائر الجدات هي غير دوائر الأمهات، ودوائر الأمهات هي غير دوائر البنات، ومن ثمّ هي غير دوائر الحفيدات.. لكن الصحيح أيضاً هو أن مدونة الوصايا واحدة، وهدفها الأعم والجوهري واحد، وهو

(الطاعة العمياء) للرجل؛ وبذلك تكون المرأة سلطة (أمومة) تشابه السلطة (الأبوية) من حيث نفوذها وهيمنتها والنتائج التي تصل إليها في المجتمع الأنثوي؛ صحيح أن المجتمع ككل (ذكوراً وإناثاً) يخضع للسلطة الأبوية وهيمنة الرجل، ولكن الصحيح أيضاً أن المجتمع الأنثوي كدائرة مستقلة داخل المجتمع ككل تهيمن عليه السلطة (الأمومية) هيمنة واسعة، إلى الحدِّ الذي يُمكّننا من القول إن البنات نتاج الأمهات، ويكاد (الأب) لا يعرف الكثير عن المجتمع الأنثوي داخل (الأسرة) وداخل (المجتمع) ليس لعلّة أن البنات (محرمات) على الأب (شرعاً) وحسب، وإنما لأن (البنات) خصوصية (الزوجة) أي خصوصية الأم، لهذا تقول العامة (طب الجرة على تّمها تطلع البنت لأمها). فالزوجة/الأم تلعب دور المربية (للبنت) والمرشدة، والموصية، والرائية للسلوك، والمعدّة، والناصحة، والسائلة، والأخت، والصديقة، والموجهة، فهي بيت أسرار بنتها، لا بل إن المرأة/الزوجة في الأسرة العربية تلعب دور الأب مع البنات، فهي التي تجيب عن أسئلة البنات، وهي التي تعطي (بيدها) ما يريد الأب أن يعطيه لبناته من مال (خرجية/مصروف).. والزوجة/الأم هي التي تختار ألبسة بناتها، وهي التي تطبعهن بطابعها، وحجة الزوجة/الأم في ذلك أن النساء الأُخر (المجتمع الأنثوي) سيقلن عن بناتها إنهن (بنات فلانة)، فإن كنّ مطيعات، عاقلات، صاحبات سلوك عفيف فإن المديح سينالهن وينالها فهنّ (بنات فلانة) وإن يكن غير ذلك، أي ماشيات على (حلّ) شعرهن، فإن الذم والتقول والأذى سينالهن وينالها هي أيضاً لأنهن (بنات فلانة)، والعيب في سلوك البنات ذو مرجعية أنثوية وليست مرجعيته ذكورية، فالأب لا يتدخل، عادةً، إلا في الأمور الكبيرة، أي عندما تصير الأسباب نتائج، وعلى الزوجة/الأم أن تتحوّط كي لا تظهر أسرار بناتها، كي لا تُعلن، ولذلك فإن (المجتمع الأنثوي) داخل الأسرة المؤلّف

من الزوجة/الأم وبناتها.. كثير الخلوات بنفسه للمراجعة، والأسئلة، والأجوبة، والحوار (الذي عادةً ما يكون بعيداً عن مسمع الزوج/الأب) والزوجة/الأم كثيرة الوعيد والتهديد لـ (بناتها) بأبيهن حين ترى سلوكاً طائشاً بات يتكرر، أو خلة مسفة راحت تظهر، كتأخر البنات عن العودة إلى البيت، أو كثرة الخروج إلى بيوت الجيران، أو كثرة الحديث في الهاتف، أو ارتداء الثياب الكاشفة.. ودائماً تتعلّل المرأة، وهي تتوعد بناتها وتهددهن بأنها ما عادت قادرة على ضبط سلوكهن، وصار لابدّ من أن تفاتح زوجها (أبو البنات) بما يقمن به قبل أن تفتضح هي، والأسرة، والأب معاً أمام الآخرين (أمام المجتمع)، والزوجة/الأم تتابع بناتها بدقة وانتباه شديدين، تراقب ثيابهن، وسلوكهن، وتقف معهن عند طعامهن، وتدخل معهن إلى الحمام البيتي، وتذهب معهن إلى الأسواق، وأمكنة الزينة والتجمّل، كما تذهب معهن إلى حمام السوق، وتجيب عن كل أسئلتهن المتعلقة بتطورات الجسد (بيولوجياً) كالطمث، ونمو الشعر، ونهد الصدر، وما يعانينه من أوجاع وآلام لها علاقة بـ (المقام) الطبيعي للجسد الأنثوي، والزوجة/الأم كثيرة السؤال عن ما تفعله (بناتها) بدءاً من أصغر تفصيل في السلوك إلى أكبرها، أسئلة تدور مثلاً حول تزجيج الحاجبين، متى بدأت البنات بذلك، وفي أيّ الأوقات، ووضع الزينة والتجمل، وارتداء الملابس (المناسب وغير المناسب منها)، وارتداء الحجاب أو عدم ارتدائه، مخالطة الصديقات، التعرف أو الحديث مع الشبان، وهي تجالس صديقاتهن لتعرف سلوكهن ومنبتهن أيضاً.

إن هيمنة (الأمومية) على (البنات) والتسلط عليهن ليكنّ وفق مقولة (طب الجرة على تّمها تطلع البنت لأمها) أو وفق المقولة التي ترضاها الزوجة/الأم (البنات من صدور العمات) أي شبيهات بـ العمات جسدياً،

وسلوكاً اجتماعياً، هي هيمنة بادية، ويكاد الرجل (الأب) يكون بعيداً عن أسبابها ونتائجها في آنٍ معاً.

لهذا نرى أن هيمنة الأسرة العربية هيمنتان، هيمنة (أبوية) عامة، شاملة، وهيمنة (أمومية) تمارسها الأمهات على بناتهن داخل الأسرة، وداخل المجتمع الأنثوي؛ وأكاد أقرّ بأن المرأة العربية الخاضعة لهيمنة السلطة (الأبوية) التي يفرضها الزوج/الأب في أسرته، ومجتمعه في آنٍ معاً.. إنما تعوض هذه الهيمنة وتتفادى مخاطر نتائجها بالنفاذ إلى هيمنة (أمومية) تمارسها هي على بناتها بدءاً من دائرة الأسرة، ووصولاً إلى الدائرة الأكبر (المجتمع الأنثوي).

ويلحظ المرء أن الهيمنتين (الأبوية) و(الأمومية) في تغالب وتصارع، فبمقدار ما يكون الأب قاسياً وغليظاً في القول والسلوكية على الأبناء الذكور، تكون المرأة/الزوجة لينة متسامحة معهم، وقد تشكّل حلفاً مع الأبناء الذكور يقف بمواجهة هيمنة (الأب) وسلطته، وكذلك هي حال الأب، فبمقدار ما تكون الزوجة/الأم قاسية وغليظة في قولها وسلوكيتها مع البنات (الإناث) يكون الأب ليناً متسامحاً معهن، ولهذا تقول العامة (كلّ فتاة بأبيها معجبة)، وقد يشكّل الأب مع بناته تحالفاً مهماً يقف بوجه الزوجة/الأم وأبنائها الذكور..

وهذا التشخيص لا يمنع من القول إن الهيمنتين (الأبوية) و(الأمومية) تتماشيان في توازٍ اجتماعي، بحيث يتقاسمان الأسرة للعب دور واحد هو السيطرة المطلقة.

جدلية العلامات الاجتماعية

(التحالفات)

لا مراء أن هذه العلامات الاجتماعية الممثلة بـ (الحاكم)، و(قائد الجند)، و(رجل الدين)، و(التاجر)، و(الشاعر)، و(المرأة)، تشكّل البنية الأبوية للمجتمع العربي، في جميع مناحي الحياة، وذلك بعدما استكملت كلّ علامة اجتماعية منها تشكيل بنيتها الأبوية الخاصة بها على حدة، فصار (حاكم) واحد يمثل البنية الأبوية الحاكمة في المجتمع.. إليه يعود الأمر والنهي، وبيده توضع مقاليد الحكم، وإليه يتوجه الناس بالدعاء، وصار للجند قائد واحد يمثل البنية الأبوية الخاصة بالجيش، هو رأسها، وآمرها، وأقرب قادة الجيش إلى (الحاكم) رأس المجتمع؛ وكذلك الشأن يشمل جميع العلامات الاجتماعية الأخرى، وقد غدت هذه البنى الأبوية تشكّل بنية أبوية محكمة النفوذ، كثيرة المصالح، متعددة الاختلاطات، وتسيّر المجتمع وفق رغباتها وأهوائها، بحيث تستحوذ كلّ علامة اجتماعية على ما تريده حسب قربها من العلامات الاجتماعية الأخرى، وهذه الصفة (القرب) أو (التقارب) وتضييق المسافات ما بين العلامات الاجتماعية.. تجسّدت من خلال عطاءات (الحاكم) وجوائزه للشاعر الذي قابله بالمديح، وإقامة النسب والحسب، والذود عن المُلك، والقول بصولته وجبروته، ومناعة حصونه وثغوره، وصلابة جنده، وورع أهل الدين في مملكته، ومصداقية أهل التجارة وسهرهم، وأمن الأسواق

وطمأنينة الرعية، وكسر شوكة الأعداء، وعدالة الحاكم، وحمايته للمرأة ورعايته لها، وتشجيعه للعلم والعلماء، وحفظه للدين والشرائع..

كما تجسّدت من خلال تقريب أهل الدين، رجال الفقه والإفتاء والقضاء، وحفظة العلم الديني، والإغداق عليهم مقابل أن يبرّروا أفعاله ويسوغونها من الوجهة الدينية، فالإفتاء والقضاء في ما يذهب إليه الحاكم من رأي أو فعل أو سكون أو رضا، أو غضّ نظر.. كلّها ذات تأثيرات بالغة في المجتمع، فالناس عندما يرون أن أهل الدين، وأهل المعرفة يماشون (الحاكم) ويوافقونه على قراراته، وسلوكياته يطمئنون إلى أن (الحاكم) يحكم برضاهم، بقولة أخرى، يحكم بما يرضي الشرائع، وبما توافقه عليه السماء، لهذا فإن تحالفات (الحاكم) مع (أهل الدين) تحالفات شديدة الأهمية، فهم ممثلو السماء على الأرض، وممثلو الدين وأهله في الحياة العامة، ما يرضون عنه هو الدين، وما يسكتون عنه هو الصواب، وما لا يرضون عنه أو يسكتون عليه فهو الكفر، لذلك سعى (الحاكم) إلى أن يوجد لأهل الدين مهابة ومكانة خاصتين، فجعل لهم مجالسهم الخاصة بهم، ولهم مقاماتهم العالية عن الناس، فالجميع في حضرتهم يجلسون على البسط، وهم يجلسون في المقاعد الخشبية العالية الشبيهة بمنابر المساجد.. بحيث تبدو نيافتهم على الناس، كما أنه وافقهم على أن يرتدوا ما يميّزهم عن الآخرين، وأن يركبوا خيولاً أو بغالاً ملكية لها ما يميّزها عن ركوبات باقي الخلق، وقدّم بين أيديهم الخدم والعبيد والجواري، وأجرى عليهم الجرايات المالية، وبذلك أخذتهم جاذبية الحكم من جاذبية الشرع فحلّلوا للحاكم أفعاله وأعماله، وتغاضوا عن أخطائه (كالتبذير، والإسراف، والزنى، وشرب الخمر، وكنز الأموال، وقطع الرؤوس، وحبس الناس، واللهو، والمجون، والتمتع بنساء الآخرين)، أي أن تنطلق ذراعاه على وسعهما،

وأن تركض رجلاه قدر استطاعتهما، وأن تفيض روحه وفق تشهياتها وأهوائها.. فلا حدود أو قيود على أفعال (الحاكم) ولا حتى على أحلامه، وكلّ ذلك يتمّ وفق الشرع، وبرضا (أهل الدين).

لكن حال (أهل الدين) ليست واحدة تماماً مثلما هي حال (أهل الحكم) ليست واحدة، فحال الخليفة (أبي بكر) كحاكم ليست هي كحال الخليفة (عثمان بن عفان)، وحال الخلافة في البيت الأموي لم تكن واحدة، فخلافة الوليد بن عبد الملك ليست كخلافة عمر بن عبد العزيز، والخلافة في البيت العباسي لم تكن واحدة أيضاً، فخلافة (السفاح) ليست كخلافة هارون الرشيد، وخلافة المهدي ليست كخلافة المعتصم..

إذاً، حال (أهل الدين) كانت متفاوتة ومتعدّدة ومتنوعة حسب كلّ شخصية دينية، فمثلاً لم يقبل مالك، وأبو حنيفة تولية القضاء في عهد المنصور، لذلك عُذبا طويلاً، وسفيان الثوري توارى عن الأنظار وظلّ متخفياً طوال عهد المنصور كي لا ينال منه كما نال من مالك وأبي حنيفة.. وقد طلب المنصور الليث بن سعد (وأصله فارسي) لتولية القضاء في بغداد، وكان يعيش في مصر، وصاحب تأثير كبير في الناس، ويهابه ولاة مصر.. فأجابه الليث بن سعد بقوله: «ما بك ضعف معي، إلا ضعف بدنك، أتريد قوةً أقوى مني؟ فأما إذا أبيت فدلني على رجل»(١)! أي أن الخليفة المنصور لم يعذب الليث بن سعد كما فعل بـ مالك وأبي حنيفة، وذلك لأنه عزا امتناع الرجل لإبائه، أما مالك وأبو حنفية، فقد عزا امتناعهما إلى أنهما من أنصار العلويين، وأنهما لا يريدان مساعدته في حكمه وإقامة دولته.

ومثلما كان أهل الشعر والمعرفة محط سؤال (أهل الحكم) في

---

(١) أمين، أحمد: ضحى الإسلام، ج٢، ص٨٩، مس.

تصريف الشؤون، والإجابة عن الأسئلة، وصياغة ما يريد (الحاكم) قوله وبيانه للناس، فإن (أهل الدين) كانوا أيضاً محط السؤال لأنهم أهل ثقة، ومستودع الإجابات المرادة، فهذا هارون الرشيد يسأل الفقيه الليث بن سعد عن أحوال مصر: «ما صلاح بلادكم؟!»، فيجيب الليث: «يا أمير المؤمنين، صلاح بلادنا إجراء النيل، وصلاح أميرها، ومن رأس العين يأتي الكدر، فإذا صفا رأس العين صفت العين»[1]، وقد كانت لليث بن سعد مهابة كبيرة في مصر، فقد قيل إنه كان صاحب أربعة مجالس في اليوم الواحد: مجلس لحوائج السلطان (يجيب والي مصر عن أسئلته إذا ما استشاره في أمور الدولة)، ومجلس لأصحاب الحديث: (التعليم)، ومجلس لأصحاب المسائل: (الإفتاء في القضايا حلالها وحرامها)، ومجلس لحوائج الناس: (يستمع لطلباتهم، ويقف على حاجاتهم ليرفعها للوالي)، ولم ينجُ الليث بن سعد من الوشاية به عند الخليفة المنصور، حيث قال أحد حاسديه:

أمير المؤمنين تلافَ مصرا　　　فإن أميرها ليث بن سعد

لكن الخليفة المنصور تجاهل الوشاية لـ (تحالفه) مع (رجال الدين) الليث بن سعد، لا بل إن والي مصر الوليد بن رفاعة كتب في وصيته: «أسندت وصيتي لعبد الرحمن بن خالد بن مسافر وإلى الليث بن سعد، وليس لعبد الرحمن أن يفتات على الليث فإن له نصحاً ورأياً»[2]. وقد كانت الحال المعيشية لليث حال يسار، فقيل إنه كان غنياً سخياً، صاحب سؤال عن احتياجات أهل الدين والعلم، للمزيد من وشائج التحالف، فكان يرسل إلى مالك في الحجاز يسأله إن كان محتاجاً إلى شيء هو نفسه أو أحد يعرفه فيوصي به، وقد قدر ماله في السنة بـ

---

(١) المصدر السابق، الجزء نفسه، ص٩٠، م.س.

(٢) المصدر السابق، ج٢، ص٩٠، م.س.

خمسة آلاف دينار، لكنه ما كان يدفع عنها زكاة قط لأنه ينفقها في سنتها. وقد كان له في أثناء رحيله في البحر ثلاث سفائن: سفينة فيها مطبخه، وسفينة فيه عياله، وسفينة فيها أضيافه. وقد قال عنه الشافعي: «الليث أفقه من مالك، إلا أن أصحابه لم يقوموا به (أي ضيعه قومه أو أصحابه)»[1]، وحين يتوفى يحزن الناس كلّهم عليه، ويعزي بعضهم بعضاً[2].

وكذلك هي حال التحالفات بين (قادة الجند) و(الحاكم)، و(أهل الدين) و(الشعراء وأهل المعرفة)، و(التجار).. فالحاكم لا يفكّ تحالفه مع قائد جنده إلا إذا عرف فيه مطمعاً في المُلك، أو أنه يحالف من لا يرضى عنهم خصوصاً من بين أهل (البنية الأبوية) للحكم، كأن يقدم في الرأي، أو المساندة ولداً من أولاد (الحاكم)، أو يزكي أحداً من (أهل بنيته الأبوية) لا يوافق رغبة (الحاكم) وقناعاته.. أو لا يُصدق (الحاكم) فيما يقوم به من أفعال ضمن نطاق جنده، أو فيما يقدمه من غنائم (للحاكم) وما يبقي عليه، أو ما يقوم به من تحالفات يظنّها (قائد الجند) سرية، فيقوم آخرون بتسريب معلوماتها (للحاكم).. إن ميزان التحالف بين (الحاكم) و(قائد الجند) دقيق وحساس جداً، لذلك يظلّ كلٌّ منهما متخوفاً من الآخر، لا يأمن له، والتخوف المتبادل هو أشدّ أنواع التخوف في دائرة العلامات الاجتماعية التي بحثنا فيها آنفاً. لذلك يسعى (قائد الجند) إلى تعزيز تحالفاته مع (رجال الدين) أهل الحظوة لتزكيته عند (الحاكم)، كما يسعى (الحاكم) إلى السؤال عن (قائد الجند) لمعرفة ما يقوله عنه أهل الرأي والمشورة.

وما يعزّز التحالفات، ويوطّد الصداقات، ويقوي الروابط بين (قائد

---

(١) المصدر السابق، ج٢، ص٨٩، م س.

(٢) توفي في عام ١٧٥ للهجرة.

الجند) و(الشعراء)، و(أهل المال) و(أهل الدين) و(المرأة).. هو ما يتمثل في الهدايا، والغنائم، والكلام الطيب، وتولي الأمور، والاستجابة، ولعلّ (الاستجابة) بوصفها سلوكاً اجتماعياً تشكّل الركن المكين في التحالفات جميعاً، فأول ما يتعلمه (قائد الجند) هو الطاعة العمياء للحاكم، أي الاستجابة دون سؤال أو بيان، لذلك يؤثر عن قادة الجند قولهم (للحكام) حين يُسألون: كيف ستكون علاقتهم بهم؟ فيجيبون: سنكون أذل من الحذاء، وأطوع من الرداء. فهذه الاستجابة إفصاح ما بعده إفصاحٌ عن (الطاعة العمياء) التي يريدها الحكام، وإذا ما تحققت هذه (الاستجابة)، وصارت (الطاعة العمياء) سلوكية لقادة الجند، فإن الحاكم يدافع عنهم، ويسوغ هزائمهم، ويجدد ثقته بهم، فـ (الطاعة العمياء) تتقدم كسلوكية على ما عداها من سلوكيات أخر سواء أكانت هزائم أم غير ذلك، ولعلّ قراءة تاريخ العلاقة ما بين (الحاكم) و(قائد جنده) منذ بدايات العصر الإسلامي حتى أيامنا الراهنة تؤكد أن (استجابة) قائد الجند لرغبات (الحاكم) هي الصفة الأهم والأكثر احترازاً وحرصاً فيما بين الطرفين، فقد عزل الخليفة عمر بن الخطاب (قائد جنده) خالد بن الوليد وهو في عزِّ انتصاراته تخوفاً من عدم استجابته لرغباته من جهة، ولتخوفه من أنه سيعيد بناء روح العصبية العربية (عصبية قريش) داخل الجيش من جهةٍ ثانية، وفي ذلك تبديد لوحدة القبائل العربية وانصهارها في مطمح واحد (الفتح) داخل بوتقة الجيش الإسلامي. ومقتل (الأفشين) وهو (قائد جند) الخليفة المعتصم الذي خرج على قاعدة (الاستجابة) ولم يعِ درس (الطاعة العمياء)، ولعلي أستلُّ مثال (قائد جند) الملك داوود من العهد القديم الذي أدركه أحد أعوانه وقتله وهو في طريق عودته إلى مواصلة القتال انتصاراً للملك، لكن تحقيق (الاستجابة) والوصول إلى مقتضيات (الطاعة العمياء) لم

تتحقق كما رغب الملك داوود لذلك كان الجزاء القتل لأن (الحاكم) لا يريد توريث رعيته موقفاً واحداً من المواقف الرافضة لإرادته، فالإرادة الملكية (الحاكمية) إرادة ملكية، والاستجابة إليها واجبة، و(الطاعة العمياء) هي السبيل لقطف رضا (الحاكم)، والمعطى السحري الذي يقرّبه منه.

وتحالفات (أهل المال) مع (الحاكم) و(أهل الشعر) و(أهل الدين) و(قادة الجند) و(المرأة).. تحالفات وشيجة، فالحاكم هو العين التي ترى أحوال دولته كيف تجول وتنتقل من يدٍ إلى يد، وهو الأعرف بأسواق التجارة، وهو اليد المانحة للامتيازات، وهو الأدرى بأهل المال في دولته، ذلك لأن (الحاكم) يرث عن سابقيه من (الحكام) مدونة بأسماء التجار أصحاب النفوذ والأيدي الطولى في بلاده، ويطّلع على حراكهم الاقتصادي، والخدمات التي أدّوها للدولة، ومصادر تجارتهم، وأسواقهم، وأعوانهم، وتحالفاتهم مع الآخرين من التجار أنفسهم، كأبناء صنعة واحدة، من جهة، ومع الآخرين من أهل النفوذ من جهةٍ ثانية.

وغالباً ما يغدو التحالف بين (التاجر المفتني) و(الحاكم) تحالفاً يتعدى حدود المنفعة المالية، حيث يقدم الطرفان على المصاهرة لتوطيد روابط التحالف أسرياً، واجتماعياً؛ لكن يظلّ التحالف في الأساس مشدوداً إلى طرفي المعادلة القائمة بينهما: مال التاجر، ونفوذ الحاكم، وبين طرفي المعادلة يجول الوسطاء والمساعدون، أما النتيجة فهي رهينة باستجابة (التاجر) لـ (الطاعة العمياء) التي ينشدها (الحاكم).

وفيما مضى من أزمنة، كان بيت مال المسلمين إذا ما أصابته علّة (الإسراف) وهي الخزان الطبيعي (الموازنة) للإنفاق، فإن (الحاكم) يلجأ إلى (التجار المفتنين)، أي يلجأ إلى الحوار مع المدونة التي قيدت أسماء

التجار فيتخيّر أكثرهم غنى (فرداً أو جماعة) ويأخذ منهم ما يريد إنفاقه من رواتب للجند، مثلاً، أو تسيير حملات الجيش، أو بناء الأساطيل، وشراء الأسلحة، أو تأمين الأسواق بالبضائع والحاجيات المطلوبة، أو اقتناء المجوهرات، والخيول، والألبسة، والجواري، أو بناء القصور (في المصائف والمشاتي).

مثل هذه التحالفات بين (التاجر) و(الحاكم) لا تلغي التحالفات القائمة بين التجار أنفسهم بوصفهم جميعاً يمثلون البنية الأبوية لـ (أهل المال).

خاتمة

أودُّ بعد هذا الجولان المعرفي في الذهنية العربية، والوقوف على آلياتها، وأشكال تمظهرها، وثوابتها ومتغيراتها، وتأثيرات الحقول المعرفية، والاجتماعية، والسياسية، والدينية، والعسكرية، والاقتصادية فيها، والتحقيبات الزمنية التي عرفتها (جاهلية، إسلام)، والمجتمعات التي عاشت وتكوّنت فيها (القبائل، المدن)، وأهلها الذين مثّلوها (البداوة، الحضر)، والقيم والأعراف التي تأثرت بها ثباتاً ومغايرةً (الثأر، الوأد)، والبيئات التي أنبتتها (الصحراء، ضفاف الأنهار، السهول).. أودّ استخلاص الآتي:

أولاً: إن الذهنية، أيّة ذهنية، ليست معطى بيئياً صرفاً، أو معطى اجتماعياً صرفاً، وإنما هي منتج المعطيين معاً، أي البيئة بوصفها مكاناً ذا تأثيرات حاسمة، والمجتمع بوصفه عادات، وتقاليد، وتصورات، ونماذج إرشادية مكتسبة، ففي هاتين البيئتين (الطبيعية) و(الاجتماعية) تنمو الذهنية وتتجسّد، وتصير تعبيراً عن سلوك الفرد، والجماعة، والمجتمع، وذلك من خلال تكرار ظهور صفات، وسلوكيات تصير هي صبغة الشخصية ووسمها. وتكرار ظهورها لدى الأفراد في مجتمع معيّن يجعلها صبغة للمجتمع نفسه.

بهذا المعنى، من الممكن القول ابتداءً إن الذهنية مشكّلة من الثوابت والمتغيرات في آنٍ معاً، أما النظر في غلبة جهة على أخرى فهو أمر لاحق على التوصيف.

ثانياً: إن الذهنية العربية ليست نتاجاً لعصرٍ زمني بعينه، وإنما هي نتاج تراكمي لعبت فيه البيئتان (الطبيعية) و(الاجتماعية) دوراً أساسياً في تشكيل ماهيته. بقولة أخرى لا يمكن القول إن الذهنية العربية هي نتاج المجتمع البدوي، والبيئة الصحراوية وحسب، وإنما هي نتاج هذا المجتمع وتلك البيئة مضافاً إليها الطبيعة الاجتماعية الحضرية، والبيئة المدينية في آنٍ معاً

بعدما اكتسبت الكثير من العادات، والتقاليد، والأعراف، والتصورات بسبب الثقافات الوافدة أو الرافدة التي حاككتها فأخذت منها، وأعطتها وفق معادلة (المحو) و(المضايفة) أو (الثبات) و(التحول).

وقد أسهم في تجسيد هذه المعادلة أمرٌ أراه شديد الأهمية من الناحية الاجتماعية يتمثل في قابلية الاستهواء لدى الفرد العربي (أي استعداده وميله) لمعايشة التبدلات الجديدة المفروضة على حياته والعمل وفقها بحيث تغدو جزءاً أساسياً من تفكيره وسلوكه معاً. فـ (المحو) الذي يعني الإسقاط، والترك، لـ صفاتٍ، وأنماط سلوكية، وعادات، وتقاليد، وأعراف، وتصورات.. يتحى جانباً بسبب القهر والغلبة.. و(المضايفة) التي تعني اكتساب منظومةٍ قيمية جديدة، واكتساب نظامٍ معرفي جديد.. تغدو راضية بالقوة الفارضة للتبدلات الجديدة.

من هذه الأقانيم الثلاثة (البيئة الطبيعية) و(البيئة الاجتماعية) و(قابلية الاستهواء) انجدلت الذهنية العربية مع الأخذ بعين الاعتبار متوالية الزمن وما يأتي عليه من (محو)، وما يأتي به من (مضايفات).

ثالثاً: إن تكرار صفتي (الثابت) و(المتغيّر) إنما عنى المدخلات (المكتسبات) التي حازت عليها الذهنية، والمخرجات (الترك والمحو) التي تخلّت عنها الذهنية.

والثبات يعني صرامة السلوك وحدوده، وجمود النص، وغياب التأويل، وضعف الحوار، والسلفية، والحجر على الفكر، وتقديس النمط، وإماتة العقل، واعتماد النقل (من جيلٍ إلى جيل)، والوراثة، والتسليم، والقناعة، والرضا، واليقينية.. الخ.

أما المتغيّر فيعني التحولات، والمكتسبات، والمحو، والترك، والهجر، والحوار المعمّق، والإيمان بالعقل، والحرية، والسؤال، والتعليل، والبرهان.. الخ.

والثبات يعني الاتباعية، وهي صفة تكاد تكون رئيسة في الذهنية العربية.. وذلك بسبب قدرة الذهنية العربية على الاتباع والتقليد، فالذهنية العربية يعشّش بداخلها هاجس الخوف من التطور، والجديد، والحديث.

وهذا الأمر (أي الخوف) لا تنفرد به الذهنية العربية وحدها لأن الخوف من الجديد أمر مشروع في كلّ المجتمعات، لكن ما ليس مشروعاً هو أن يكون الخوف أكثر مما ينبغي من جهة، وأن يكون معوّقاً لظهور الجديد واحتجابه من جهةٍ ثانية.. فالحداثة في (الاقتصاد، والاجتماع، والثقافة، والسياسة، والدين..) لاقت مقاومة، وممانعة، وصدوداً في جميع المجتمعات لسببٍ فحواه أن الإنسان وعاها نظرياً، وخاف منها عملياً، فالإنسان عدو ما يجهل، وسوء الاتباعية يتبدّى بحيث يصير قول الغير أو فعله قلادة في عنق المتّبع (التابع).

رابعاً: المرجعية الأساسية للمجتمع العربي هي مرجعية دينية في جميع مناحي الحياة تقريباً، فالمرجعية الدينية مرتكز أساسي يدخل في ماهية جميع أنساق الحياة: الاجتماعية، والثقافية، والاقتصادية، والعسكرية، والسياسية.. بحيث يرى الناظر في سيرورة الحياة العربية من جهة، وصيرورة ذهنية الشخصية العربية من جهةٍ أخرى، أن لا مرجعية لهذه السيرورة، وتلك الصيرورة سوى المرجعية الدينية، فالمجتمع أفراداً، وجماعات، ودولاً يعطي اعتباراً كبيراً للمنظومة الدينية، كلّ شيء (سلوك، عمل، قول، اتجاه، نيّة، ظن، يقينية.. الخ) يتبع المنظومة الدينية، ويُقاس بمقاييس المسطرة الدينية، فما وافقها رضي المجتمع عنه، وما حاد عنها هُجّر ونُحي. وهكذا هي حال باقي الأنساق الأخرى (الثقافة، الاقتصاد، السياسة، ..) إذ لابدّ من موافقتها للمعايير والتوجهات الدينية.

المشكل الأبرز هنا، هو أن المثال (النبي، الوحي، القرآن، السلوك، الصدق، الإخلاص، الدعوة، الأفكار، .. الخ) كلّها صارت ماضوية، والحاضر اليوم يلتفت إلى الماضي من أجل الاقتداء بالمثال وتجسيده. بقولة أخرى إن الزمن الماضي (زمن النبوة، والدعوة، والجهاد، والصحابة، والفداء.. الخ) هو زمن عقائدي، زمن تنويري غيّر الحياة وبعث الجدة فيها.. لذلك فهو زمن المثال الذي يريد الحاضر أن يجسّده بعد أن يستعيده، أي أن المستقبل في الزمن العربي يتمثل في العودة إلى الماضي، أي أن ماضي العرب هو مستقبلهم. وكأن الدنيا لم تواصل دورتها منذ ذلك الزمن. وتتبدّى تفاعلات هذا المشكل (المثال) حين ندرك أن المعتقدات، والأفكار، والتأويل، والقيم لم

تأتِ نتيجة للنشاط العقلي أو نتيجة لحراك المجتمع، وإنما جاءت عن طريق مصدرية علوية (الوحي)، بقولة أخرى لم تقبل الذهنية العربية المعتقدات الجديدة (الإسلام)، وأنماط السلوك، والعادات، والتقاليد المصاحبة له والمجسّدة لتعاليمه عن طريق التجريب، أو الحذف والاصطفاء، وإنما تقبلتها بوصفها معطى سماوياً ثابتاً تشمله اليقينية التامة، فلا نقاش، ولا حوار، ولا نقد مع المعطى السماوي.. وبهذا تجسّدت الاتباعية كصفة جوهرية في الذهنية العربية كونها نفوراً من الخضوع لفرد أو جماعة كي لا تغير ما عرفته في الماضي.

لهذا، لا يمكن فهم الذهنية العربية من دون فهم البعد الديني ومعرفة تأثيراته، فالدين في المجتمع العربي ليس عقيدة وحسب، وإنما هو طريقة تفكير، تفكير ليس في المستقبل (الدنيا الآخرة) وإنما هو تفكير في الماضي المنوّر (زمن النبوة) أي في زمن (المثال)، وبذلك فإن التفكير العربي تفكير داخلي وليس تفكيراً خارجياً، ويقينية النسق الديني آتية من القناعة التي قرّت في النفوس من أن كلّ ما هو حضاري، وقيمي، وفاعل، تكوّن داخل البعد الديني، وبسبب الرؤيا الدينية.

أما أبرز ما أفصحت عنه الذهنية العربية من خصائص وصفات، فهو يتمثل في الآتي:

١. الماضوية:

تكاد الذهنية العربية، ومن خلال مراقبة تفكيرها، وأنماط سلوكها، ومنظومة القيم التي تدعو إليها، والنظام المعرفي الذي تعمل وفقه.. أقول تكاد تكون ذهنية علوقاً بالماضي، فالماضي هو (المثال)، و(الأنموذج)، و(الحق)، و(المنارة)، و(الصلاح)، و(المجد)، و(الصدق)، و(العطاء).. الخ.. بقولة مختصرة، إن ما تؤمن به الذهنية العربية يتلخّص في أن كلّ إرث العرب الحضاري يعود في مرجعيته إلى الماضي، ويقصد بالماضي هنا عصر الإسلام، عصر النبوة والدعوة والفتوحات، فما من شيء تُباهي به الذهنية العربية إلا وله مرجعية ماضوية، الصدق، الفداء، الشجاعة، الزهد، التعفف، الإخلاص، الوثوقية، العهد، الاستقامة.. الخ. وكلّها تشكّلت في الماضي،

ولأن البعد الديني اندغم في البعد الزمني فإن الماضي اكتسب صلابة وصلادة جديدتين على الدوام، فالترحم لا يطال الأحياء عادةً، أي الأبناء (المستقبل)، وإنما يطال الآباء (الماضي)، والمديح لا يصيب الأحياء (الأبناء/الحاضر) وإنما ينصبّ على الآباء والأجداد (الماضي).. وبهذا تظهر ضحالة الحقل الدلالي المعني بالحاضر والمستقبل، أمام ضخامة واحتشاد الحقل الدلالي المعني بالماضي. لهذا ليس غريباً أن تتكرر في خطاب الفرد العربي كلمة (كان) عشرات المرات. ثمة عشق تكنه الذهنية العربية للماضي، فما من حديث يُدار عن الراهن إلا ويقاس بالماضي، وما من تشوف نحو المستقبل إلا ويراز بالماضي.. حتى لكأن الماضي هو الحي الوحيد الذي يمشي برأس ويدين وقدمين ويجول بالذهنية العربية كيفما يشاء.

٢. الأبوية:

تدين الذهنية العربية لمعطى [الأبوية] داخل أنساق المجتمع وحقوله الدلالية، فالأبوية مجسّدة وتمارس صباح مساء في الأسرة من قبل الأب المتفرّد في الصوغ، والقول، والفعل، فهو صاحب الأمر والنهي، إن غاب حلّ في مكانه الابن الأكبر، أو الزوجة.. فيأخذان بأسلوبه، ونهجه دونما وعي بالحيف الذي أصابهما حين كان الأب في موجوديته التنفيذية. و(الأبوية) كسلطة مهيمنة نجدها في (المدرسة) فالمعلم داخل المدرسة (داخل حجرة الصف) قائد عسكري بامتياز، ورجل إصلاح، وسجّان، وطاغية، فلا قول سوى قوله، ولا حرية سوى حريته، ولا حق سوى ما أشار إليه. أليس هو الأعرف بمادة التدريس من غيره (أي الطلاب)، وأليس هو الأكبر سناً بينهم؟!

و(الأبوية) فعل هيمنة نجده في جميع مناحي الحياة، الملك ذو (أبوية) لا تشوبها شائبة.. قوله قول الحق، وإشارته إشارة الهداية، وسلوكه سلوك الحكماء، تنفسه، وحراكه، وأقواله، وتصرفاته،.. كلّها بحسبان، والوزير، والأمير، والمحافظ، والقائمقام، ورجل الدين، والتاجر، والقائد العسكري كلّهم أهل (أبوية).. ولكلّ منهم خاصته (الأبوية) التي يأمرها فتطيع، ويسألها فتجيب.. حتى إن (الأبوية)، وبسبب من هيمنتها، وصلت إلى

شرطي السير الذي هو على قناعة بأنه هو سيّد الشارع، أي أنه يمثل (أبوية) المرور، كلّ من يمر في الشارع أو يدبّ فيه ماشياً، أو راكباً، أو طائراً يخضع لتلويحة عصاه، ولعلّه كان في قريته يقود الخراف والنعاج بعصاه تلك، وقد صار اليوم يقود قطيع السيارات بعصاه هذه، فالذهنية لديه لم تتغيّر.. ذهنية القيادة بالعصا الخشبية الطويلة (للنعاج والخراف) في القرية (ماضياً)، وبالعصا البلاستيكية القصيرة الملوّنة (للسيارات والمارة) في المدينة (حاضراً).

إن (الأبوية) هيمنة لا تُفتك منها شريحة، أو طائفة، أو طبقة، أو جماعة، نخبة أو غير نخبة، فالذهنية العربية مؤمنة بدور (الأبوية) وهيمنتها.. حتى في جماعات الصعاليك، واللصوص، والزعار.. فلكلّ من هذه الجماعات (أب) له تنقاد الأمور، وبكفّيه تنعقد المرجعية.. لا بل إن الذهنية العربية تقرّ بوجود (الأبوية) في المجتمع الحيواني.. وبهذا تعدّها فطرة، وطبيعة.. ولكم تغنّى شعراء العربية بالفطرة الصادقة، والطبيعة الصافية.. والفطرة لا تقبل المكتسب، والطبيعة غنية عن المضايفات أيّاً كانت.

٣. الاتباعية:

لعلّ هذه الخصيصة هي أخطر خصائص الذهنية العربية، فعنها يتولّد الكسل، والاتكال، والعجز، والنفور من العمل، وغياب الابتكار والإبداع والاشتقاق. فمنذ الجاهلية كانت الاتباعية بادية كمظهر من مظاهر الذهنية العربية وذلك عن طريق تتالي فصول السنة (خريف، ربيع..) دون أن يعمل الفرد العربي على ما يجعله أفضل حالاً من موسم إلى آخر، ومن سنة إلى أخرى، فهو رهين باتباع الطرق والدروب نفسها، والمشي في قوافل التجارة في أوقاتها المحدّدة، ودروبها المحدّدة، وحراسها المحدّدين أيضاً..

وتجلّت الاتباعية بكلّ وضوحها داخل الذهنية العربية في قبولها للدين الجديد (الإسلام) ليس بوصفه ديناً سماوياً وحسب، وإنما بوصفه قوة عقدية حمت مصالح القبائل، وصانت عزتها.. كما حدث لقريش، أكبر القبائل العربية، التي قاومت الدين الإسلامي في بداية عهده (خصوصاً عندما ألغى دور الكعبة في مكة ووجّه المسلمين للصلاة نحو قبلتهم في القدس) لأنه فعل

(أمر) أضرّ بمصالحها وهزّ مكانتها بين القبائل العربية التي كانت تأتي إلى قريش لتشتري من أسواقها، ولتنال عطاياها وجوائزها، لكنها دخلت في الدين الجديد وأيّدته بذهنية اتباعية مدهشة حين حمى الدين مصالحها، وصان مكانتها، وأيّد أعلامها، وأعاد المكانة والأهمية إلى المدينة (مكة)، وإلى المعنى الديني (الكعبة).

وقد تجسّدت الاتباعية، داخل الذهنية العربية، عندما نما الإسلام وتطور، بحيث صار الفرد العربي يعتز بما لديه من تقاليد وعادات وقيم، فانغلق على نفسه، الأمر الذي جعل المسافة تتسع بينه وبين الآخر من أهل البلاد التي فتحها وقد ظنَّ نفسه أكبر مكانة من الآخر، لذلك سمّى العرب الآخرين بـ (الموالي)؛ وكذلك تجلّت الاتباعية في هجر التأويل، والاجتهاد، وقبول الجديد من الأفكار والنظرات.. فقد حوربت فرقة المعتزلة لأنها اعتمدت العقل، ودانت النقل، ونادت بالتعليل وليس التلقين والتعليم، وجعلت من السؤال مفتاحاً للاجتهاد والجدة، وقالت إن الإنسان هو أهل الاهتمام لأنه هو من يميّز بين الحق والباطل، وبين الشر والخير؛ والعقل هو العصا السحرية التي تحرر الإنسان من الاتباعية، والسلفية، والتقليدية العمياء.

وبهذا فإن الاتباعية تأخذ الإنسان، والعلوم، والثقافة، والبنى المعرفية إلى عالم الشرائع (الثبات) لا إلى عالم الحرية (المتغيّر)، كما أن الاتباعية، وبسبب اعتمادها النقل لا العقل، تلغي التفكير (السؤال، الاجتهاد، الاستبصار..) ويصير الماضي (المدرك، المجرّب، المعروف، الموصّف..) هو الموجه للاتباعية، ويصير هو السلطة الأبوية الجاذبة للذهنية العربية.

والاتباعية في الذهنية العربية هي التي جعلت قبيلة قريش تستمر في السيادة والحكم ثلاثة قرون متتالية، دون أن ينتبه أحد (عدا القرامطة) إلى أن الحياة العربية وجهت سياسياً، وعسكرياً، واقتصادياً، وثقافياً، ودينياً.. وفق ما رضيت عنه قريش، حيث كان كلّ شيء يتمّ وفق المنظور القرشي.

كذلك هي الحال، عندما حوربت فرقة القرامطة التي خرجت على الاتباعية عندما نادت بخلع السلطان الجائر، وتقديم الإسلام على العروبة (إسلام العرب، وليس عرب الإسلام)، وعدم جواز حصر الخلافة في قبيلة

قريش وجعل الخلافة في الأحق بها أيّاً كان عرقه، والدعوة إلى (نظام الألفة) أي المساواة والمشاركة الاقتصادية، ووصلت تأثيرات الاتباعية إلى فنون التعبير باعتبارها أحد تمظهرات الذهنية العربية، فقد راح الشعراء يأخذون الأفكار القديمة فيعيدون نظمها، أو يأخذون قصيدة مشهورة فينسجون قصيدةً تشابهها أو تطابقها في الوزن والقافية والمضارعة في الوصف وأغراض الشعر (المدح، الهجاء..) ومؤديات الحكم.

٤. الفردية:

تعمل الذهنية العربية وفق مقولة (انجُ سعد، هلك سعيد) أي أن يظفر الفرد بخلاصه دون أن يعطي أي اعتبار للآخر سوى أن يتعلم منه (الفرار) بسبب (هلاكه). فالفردية هي التي لم تنتج ذهنية جماعية، بسبب يقينية الفرد العربي أنه يملك هو وحده مطلق الصوابية، وغيره، أيّاً كان، لا يمتلك إلا السفاهة والضحالة. فالنجاح وفق الذهنية العربية هو سلامة الروح من الأذى، حتى وإن دمّر البيت على كلّ من فيه، فالمهم هو النجاة والسلامة الفردية.. امتثالاً لقول العامة (حادت عن راسي بسيطة).

٥. الجزيرية:

ومؤدّى هذا المعطى يتماشى وقول القرآن الكريم (وكلّ بما لديهم فرحون)، فاستقلالية الفرد ليس من حيث تكوين مشروع خاص به، أو العمل من أجل صالحه الخاص.. وإنما تعني ما تعنيه قولة العامة (جنبي هذا ليس من جنبي هذا) على الرغم من أنهما في جسدٍ واحد، إذا شكا منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى، وقول العامة (أبي أدرى بأمي) وكأن القائل ليس ابناً لهما وأدرى بهما، إن الجزيرية هنا تشير إلى أمرين أساسيين، **الأول**: عدم تحمل المسؤولية تجاه الآخر: الأخ تجاه أخيه، والأسرة (داخل رابطة القربى الدموية) تجاه الأسرة القريبة لها، والحي تجاه الحي المجاور له، والمدينة تجاه المدينة الجارة، والدولة تجاه الدولة المجاورة.. ناهيك عن انفصال المؤسسات، والشركات، وقطاعات الإنتاج عن بعضها بعضاً وكأن كلّ واحدة منها في وادٍ فلا تدري الأولى ما تصنعه الثانية إلا عن طريق الأخبار السيئة. **والثاني**: عدم قبول العمل الجماعي، فغياب التنسيق بين حقول

المجتمع، وأنساقه هو السائد، بين الطوائف فيما بينها، وبين الطبقات فيما بينها، حتى داخل الحقل الاجتماعي الواحد (السياسي، أو الثقافي، أو الاقتصادي..) بحيث لا أحد ينتظر من أحد سوى السقوط والخيبة، أما النجاح فهو أمر خاص بصاحبه لا يعني الآخر، ولا المجتمع..

هذه البنية الجزيرية للذهنية العربية نراها واضحة جداً من خلال البنى الجزيرية لأهل الصنائع، فكلّ صنعة أو مهنة يصنع أهلها حولهم وحولها شرنقة تحول دون الاختلاط أو المشاركة مع أهل الصنائع والمهن الأخرى.

والبنية الجزيرية نجدها ماثلة بين الوزارات.. فما من تنسيق أو ارتباط بين وزارة النقل (على سبيل المثال) التي تشقّ الطرق، ووزارة الاتصالات التي تُعنى بخطوط الهواتف الأرضية.. فيرى المواطن الطرق محفورة ومشوّهة على الدوام لأن الأشغال فيها دائمة ولا تتمّ بالتنسيق بين الوزارات والمؤسسات..

ووزارة مثل وزارة الإعلام (صحف، مجلات، تلفزيون، إذاعة..) لا يوجد تنسيق بينها وبين وزارة الثقافة، فأهل الوزارتين يعملون على التعالي وإدارة الظهر فيما بينهم، وبالتالي لا نرى خبراً عن كتاب تصدره وزارة الثقافة مبثوثاً، أو منشوراً في وسائل الإعلام التي تشرف عليها وزارة الإعلام.. والأمر نفسه، أي القطيعة، نجده بين ما يراه البلاط الملكي أو الرئاسي وما تراه وزارة الخارجية، فلكلّ منهما قراراته ورؤيته.. والغلبة تتبدّى لمن له السيطرة والهيمنة.. لا بل إن الأمر يتبدّى على نحوٍ غريب ومدهش، وخارق لمفهوم البنية الجزيرية حين نرى اجتماعاً بين اثنين، الأول لاعب كرة سلة، وآخر فنان مسرحي، أو أن نرى الأول كاتب رواية والثاني كاتب مسرحي.. لأن الأصل في الاجتماع، وفق معطيات البنية الجزيرية، يقتضي اجتماع لاعب كرة السلة بلاعب كرة سلة آخر، أي أن تحافظ البنية الجزيرية على مفهوم (الشرنقة) أو (القطيعة) أو الأخذ بمفهوم الدوائر الاجتماعية المغلقة على نفسها.. والتي تبدو كأنها تدور في جاذبية تعمل على التماهي فيما بينها.

إن البنى الجزيرية مفهوم شديد الخطورة قارّ في الذهنية العربية.. وهو في تنامٍ على الرغم من تطور الحياة وسعتها، فمثلاً في زمن الفضائيات ظهرت البنى الجزيرية في أحسن تجلياتها.. لأن كلّ فضائية استحوذت على بعض

المشاهير، والكتّاب، والمفكرين، والفنانين وجعلتهم خاصتها (أي أغلقت عليهم دائرتها، أو سيّجتهم بشرنقتها)، بحيث لا يربط فضائية بفضائية أخرى سوى الأخبار العامة، ومناقلات أخبار السوء والكراهية..

والأمر كذلك في المؤتمرات والملتقيات الأدبية التي فتكت بها البنية الجزيرية للذهنية العربية فبوبتها وفق الاتجاهات، والتيارات، والميول، والأحياز الجغرافية، والمذهبيات، والطوائف..

ومشهديات البنية الجزيرية نراها بادية بوضوح وجلاء فيما يحدث بين الدول المتجاورة حيث تسود الكراهية بدلاً من المحبة، وهي بادية بين المدن المتجاورة، والأحياء المتجاورة، والكنائس المتجاورة، والمساجد المتجاورة، والملاعب الرياضية المتجاورة، والأندية الأدبية المتجاورة.. وكأن الجيرة هي المغذي الأول لاستدامة ظهور البنى الجزيرية داخل معطيات الذهنية العربية، بقولة أخرى الجميع يدورون في دوائر مغلقة لكلٍ منها جاذبيتها التي تحول دون التماهي مع الدوائر الأخرى المجاورة لها.. وبذلك يغدو المجتمع دائرة كبيرة مغلقة.

٦. الوراثة:

تشكّل الوراثة معطى بادياً من معطيات الذهنية العربية، وخصيصة من خصائصها، فالوراثة لا تعني في الذهنية العربية وراثة الابن لأبيه وحسب، وإنما تعني، وراثة المقام، والمكانة، والسلطة، والجاه، والعمل، والصنعة، والأصدقاء، والتقاليد، والعادات، والأعراف.. الخ.

فالسياسي، والاقتصادي، والشاعر، والقائد العسكري، ورجل الدين، والطبيب، والمحامي، والمهني، والسائق، والمرأة.. كلّ هؤلاء يميلون إلى التوريث، ويسعون إليه، لا بل إن التوريث يصير حلماً من أحلام الآباء لا يؤاخيه سوى أحلام الأبناء من أجل الاستلام والتسليم، أي من أجل تجسيد التوريث حقيقة..

وبهذا تتبدّى الذهنية العربية بعيدة عن الاقتناع بالآخر إن لم يكن من (الرابطة الدموية)، فلا قناعة إلا بذوي الرابطة الدموية، رابطة القربى، وهم أولى فأولى أيضاً، أي أنهم، وفيما بينهم أصحاب تراتبية ملحوظة.

عائلات عربية تتوارث صنوف التجارة، وأعمال الصناعة، والجاه الاجتماعي والسياسي، وبيوت تتوارث الوعظ والهداية والإرشاد، وطوائف تتوارث الجاه العسكري، ومذاهب تتوارث الأمكنة والمفاتيح والمقامات..

إن الوراثة خصيصة بادية من خصائص الذهنية العربية، ومسعى تسعى به وتجسّده وكأنه مطلق أبدي لا فرار منه، ولا خلاص إلا به.

٧. الطارئية:

أظن، أن تاريخ البشرية لم يعرف ذهنية تجسّد خصيصة (الطارئية) مثل الذهنية العربية، فكلّ شيء في حياة الفرد العربي طارئ، أو يخضع لقانون (الطارئية).. الحاكم يعاني من آثار (الطارئية)، فهو اليوم حاكم، أما في الغد (فالعلم عند الله) فهو لا يدري إن كان سيظلّ حاكماً أم لا. لذلك يعمل على إحاطة نفسه بسياج أمني داخلي رهيب كي يظلّ حاكماً غداً، وبسياج خارجي رهيب منسوج من التحالفات الدولية كي يظلّ حاكماً غداً، وحال الوزير هي حال الحاكم، وحال القائد العسكري هي حالهما أيضاً. وحال المدير، والموظف، والمعلم، والسائق، والطبيب، والمرأة، والمستخدم.. هي مثل هذه الحال التي لا تخاف من شيء مثلما تخاف من وقع (الطارئية).

يعرف الفرد العربي جيداً أنه في الساعة الفلانية، واليوم الفلاني، والعام الفلاني أنه عُيّن مديراً للإذاعة والتلفزيون (على سبيل المثال).. لكنه لا يعرف قط ما إذا كان سينتهي يومه الذي هو فيه، وهو مايزال مديراً للإذاعة والتلفزيون.. إن هجسه الدائم وسؤاله الدائم يتمثلان في ما إذا كان سيظلّ في موقعه إلى آخر يومه أم لا.

مثل هذا الهاجس، أو قل مثل هذا الخوف، بسبب (الطارئية) لا ينتج عملاً ذا معنى، ولا يوجد تراكمية من أجل التقدم والتطور والنماء، ولا يوجد كينونة إدارية ذات مصداقية، كما إنه لا يسمح بتنفيذ الخطط الموضوعة.. بسبب غياب العقل الجماعي، والبحث عن الخلاص الفردي..

هذه (الطارئية) التي أنتجتها الذهنية العربية وتميّزت بها.. تجعل القوانين، والدساتير، والأنظمة، والحقوق، والواجبات كماً مهملاً لا قيمة له.. فهذه كلّها (القوانين، الدساتير..) لا تشكّل ضمانة لبقاء الفرد فيما

يعمل عليه من مسؤولية، لا بل إن الحاكم، وبسبب قناعته بـ (الطارئية)، لا يطمئن إلى محبة شعبه، وقوة جيشه، ويقظة حرسه، ونباهة أمنه.. لأن تفكيره (ذهنه) ذاهب في البحث عن رضا القوى الكبرى عن سلوكيته، وأقواله، وتحالفاته.. وشأنه شأن المواطن العادي الذي يخاف على مكانته بسبب معطيات (الطارئية).

لهذا، ولأن تأثير (الطارئية) كبير وخطير.. لا شيء يتقدم أو يتطور، لا شيء يُبرمج أو يُخطط له، ولا أحد في البلاد العربية يسأل عن شيء اسمه (الدراسات المستقبلية) لأن الجميع حالهم حال التاجر الذي يخاف على ماله فيعمل وفق قاعدة (يوم بيوم)، و(عيشني اليوم، وموتني بكرا)..

خامساً: إن فحص الذهنية العربية، وتتبع أنماط سلوكها، وما يصدر عنها من أفعال وردود أفعال، وما تركن إليه، وما ترغب به، يجعلنا نقرّ بأن سطوة الذهنية البدوية ماتزال هي المسحة الغالبة عليها على الرغم من قبول هذه الذهنية للكثير من الثقافات الوافدة، إلا أن الأصل في أفعال الذهنية العربية وردود أفعالها يعود في مرجعيته إلى التفكير البدوي من حيث الاعتداد بالنفس، والتغني بالعزة، والذكر الحميد، والصيت والشهرة، وعدم الخضوع، وحب الرياسة، والتغالب والتحارب.. إلخ.

إن الذهنية البدوية هي الذهنية العربية السائدة في جلّ أفعال الشخصية العربية وردود أفعالها، وكأن الشخصية العربية لا تعيش في الحاضر، ولا تعيش في المدن، وأن تأثير الثقافات الوافدة (العادات، التقاليد، ..) هو تأثير قشري لم يترك علامات في الذهنية الأصيلة، الذهنية البدوية.

يتبدّى هذا من خلال البنية الجزيرية التي تعيشها الدول داخل حدودها، والمدن داخل أحيازها، وأحياء المدن داخل نسقها الاستقلالي، والطوائف داخل مدونتها الدينية، والمذاهب وفق تعاليم علمائها.. وبذلك فإن الذهنية البدوية تعيد إنتاج نفسها وكأنها مازالت تعيش في المجتمع القبلي حيث لا تداخل بين القبائل، ولا معطيات خارج معطيات الأنساب والأحساب والجاهات التي لا تؤمن إلا بالتفرد والاستقلالية.

إن ما يحكم أفعال الشخصية العربية في أيامنا الراهنة يتمثل في الذهنية

البدوية التي تكاد تتسيّد الذهنية الحضرية، وتنحيها جانباً في أغلب أفعالها وردود أفعالها، وأنماط سلوكها البادية، أيضاً.

فالحاكم مازال يحكم وفق ما حكم به خلفاء العصر الأموي، والعباسي، وتحالفات قادة الجند، ورجال الدين، وأهل المال، وأهل الثقافة، والمرأة.. كلّها تحالفات تماشي الماضي وتعيشه.. ليس لأن الماضي هو الصورة المثال وحسب، وإنما لأن الذهنية العربية لم تفتك نفسها من سطوة الذهنية البدوية التي بدت خصائصها وسماتها أكثر عمقاً (ثباتاً)، وقوةً من معطيات الاكتساب (المتغيرات) التي جاءت بها الثقافات الوافدة، والمجتمع الحضري في آنٍ معاً.

سادساً: ولعلّي بتُّ على قناعة، بعد إمعان النظر في تكوّن الذهنية العربية وآلياتها، وما تجسّده من أنماط سلوك، وما تسعى إليه من غايات، وما تعتزّ به من قيم، وما تحرص على توريثه للأبناء.. وما تبقيه وهي تحاور الذهنية الأخرى (الثوابت)، وما تتخلّى عنه (المحو)، وما ترغب به من مكتسبات جديدة (مدخلات).. أقول بعد هذا كلّه، بتُّ على قناعة أن الذهنية العربية ذهنية ذات تكوين هندسي دائري، تكوين هندسي شبيه بدوائر الرمل، صحيح أنها دوائر واسعة لكنها تظلّ دوائر لا تفضي إلى شيء سوى غايتين: الأولى: التماهي مع الدوائر الأخرى أي التداخل معها بسبب قوتها، والرضا بالاتباعية لها، فتدور في مدارها، وتستجيب لمعطياتها. والثانية: ابتلاع الدوائر الأخرى ليس من أجل شقّ دروبٍ جديدة، وإنما من أجل توسيع حجم الدائرة نفسها وتجسيد الهيمنة.

إن دوران الذهنية العربية ومراوحتها في رحاب قيمها البدوية على الأخص، والتصاقها بالمرجعية الدينية كمرجعية مهيمنة، ورضاها بالسيادة (الأبوية)، وقبولها على (الماضي) بوصفه كتاباً شاملاً في اكتماليته، وثيمته، وأنواره، وصلاح أهله، واستعدادها لقبول ما لدى الآخر ليس من موقع القوة والمناددة، وإنما من موقع الضعف والتلقي.. كلّ هذا يجعل بنية الذهنية العربية بنية دائرية، كيفما نشطت وتفاعلت تظلّ تدور ضمن أحياز الدائرة التي تتسع وتضيق حسب معادلة (المحو) و(المضايفة)، لا بل تظلّ

حركتها بعيدة عن التقدم في مسارٍ خطي له نقطة بداية ويمضي نحو نقاط أبعد منها.

إن الذهنية العربية، ومن خلال شكلها الهندسي الدائري، تظلُّ ذهنية (تلفتية)، غارقة أو تكاد في الماضوية، فهي دائمة التلفّت نحو الماضي، تستشهد به، وتستدعيه، وتقارن أفعال الحاضر وأعماله به، وتقيس عليه، وتتشبّه بأنماط سلوك أهله، وتحكم بمُناخه، وترجو حضور قيمه، وبذلك يصير الماضي العربي أمراً غائباً تلوّب عليه الذهنية العربية مثلما تلوّب أم على ولدها وقد أفلت يده من يدها في زحامٍ مديني عجيب. لهذا ليس غريباً أن يُرى الفرد العربي دائم التلفت حواليه حتى إن سار في دربٍ صحراوي بادٍ، وكلّ ما هو حوله بادٍ أيضاً.

فالذهنية العربية، بهذا، ذهنية دائرية منغلقة بامتياز، منغلقة على ما بداخلها (ثوابتها)، أما (المتغيرات) التي تتأثر بها فهي متغيرات تمسّ حدود الدائرة مسّاً، وإن دخلت إلى الدائرة فإنها تدخل مجهدةً عديمة التأثير، وبذلك سرعان ما تصير، أمام سطوة (الثوابت)، متنحية، أو (متغيرات) خاملة لا فاعلية لها.

من كلّ ما سبق، نرى أن البنية الجزيرية للذهنية العربية.. تعزّزها هذه الثوابت التي عرفتها:

فالبنية الدينية تعزّز البنية الجزيرية للذهنية العربية من خلال محافظتها على كينونة الأديان، والطوائف، والمذاهب.. فتجعل لكلّ منها مقاماً ومكانةً مستقلين داخل المجتمع، بحيث تظلُّ معطيات هذه الأديان والطوائف، والمذاهب معطيات موسومة بميسمها، ومصبوغة بصبغتها، أي أن تصير الطوائف والمذاهب مجموعة دوائر، تدور في مدارات مستقلة عن بعضها بعضاً، بحيث تشكّل جاذبياتُها توازنَها الدوراني الذي يحول دون اندغامها، أو اندماجها فيما بينها.

و(الاتباعية) تعزّز البنية الجزيرية للذهنية العربية لأنها تريح الفرد العربي من (همّ) التفكير بالإبداع، والابتكار، والاشتقاق..

و(الأبوية) تعزّز البنية الجزيرية للذهنية العربية لأنها تجعل لكلّ فرد

عائدية ومرجعية خاصتين به، تماماً مثلما تجعل للطوائف، والمذاهب، والصنائع، والمهن،.. الخ عائدية ومرجعية خاصتين بها.

وتعزّز (الفردية) حضور البنية الجزيرية من أجل أن يحظى الفرد بخلاصه وحده دون الآخرين. وبذلك يتقدّم المدار الفردي على المدار الاجتماعي.

و(الوراثة) تعزّز البنية الجزيرية لأنها تعزّز قيمة (الثبات) في المكان، والصنعة، والاتجاه، والهوى، والمصالح.. فالمال يظلُّ في موقعه (ثباته)، والأدوات، والمحال التجارية، والأفكار، والاهتمامات.. كلّها تظلّ في مكانها عنصراً ثابتاً في ديمومته ودورانه داخل دائرته الواحدة.

و(الطارئية) تعزّز البنية الجزيرية للذهنية العربية لأنها تحول بين الفرد والتفكير بـ (الاستراتيجيات) بعيدة المدى، أي التفكير بالمستقبل فتجعله يفكر بما هو قصير المدى، وقريب المنال والهدف.

و(الماضوية) هي الأخرى تعزّز البنية الجزيرية للذهنية العربية لأن اتباع (المعروف، والمُدرك، والموصّف) أقل أكلافاً من نحت الحاضر على صورة جديدة، أو مثال جديد تصنعه يدا الراهن، وأن الماضوية لا تريد للحاضر أن يصبح ضفة أخرى معادلة لضفة الماضي، أي أن لا يصير منادداً له، أو متسيّداً له في طور من الأطوار.

والشكل الهندسي الدائري للذهنية العربية يعزّز البنية الجزيرية لهذه الذهنية، ذلك لأنه أحد تجلياتها بامتياز، فالدائرية كشكل هندسي للذهنية العربية ليست سوى التعبير عن معطيات البنية الجزيرية لهذه الذهنية.

إن ما يُبقي الذهنية العربية على هذا النحو (الصفات، المعطيات) هو أنها محروسة بالمرجعية الدينية (الوثوقية، المصداقية، العلوية، منتَج إلهي) وتقديسها للماضي الذي اكتملت صورته وتبلورت حضوراً داخل إطارٍ شديد التماسك، وعدم الوثوقية بحاضرٍ متقلّب تتنازعه الأهواء والمصالح، وتخترمه الطارئية، ومعطيات الفردية، ولوثة التوريث (الثبات في المكان والمكانة)، وحيرة الدوران في دائرة مهما اتسعت لا تفضي إلى دروبٍ جديدة أو معطياتٍ بكر، وقطيعة محروسة بجاذبية تحول دون التلاقح أو التماهي مع غيرها.. وهذا ما أوجد آفة البنية الجزيرية التي جعلت من القطيعة (الاجتماعية،

الاقتصادية، العسكرية، السياسية، الدينية، الثقافية) قانوناً يُظِلُّ الجميع بسطوته. وكلّ ذلك خلق تناقضاً ثلاثي الأبعاد تجسّده الذهنية العربية، وهو المتمثل في أن ما تقوله الشخصية العربية شيء، وما تفكر به شيء، وما تفعله شيء آخر.

وبعد، فهذه ليست هي كلّ الاستخلاصات عن الذهنية العربية، ولا كلّ الاستخلاصات عن ثوابتها ومتغيراتها.. وإنما هي مساهمة متواضعة أُخرجها للناس لتجاور مساهمات فكرية مهمة سبقني إليها أساتذة أجلاء، ومفكرون كبار.. كان همي، كهمهم أيضاً، أن نمشي في هذا الحرث المعرفي من أجل الإجابة عن أسئلة شقّقت لهواتنا مثل (لماذا تقدموا، ولماذا تأخرنا)؟!، و(هل نحن أمة خارج التاريخ)؟!، و(هل ما حلَّ بنا ثابت أم متغير)؟!، و(ما السبيل إلى النهضة)؟!، و(أيهما أسبق الشخصية العربية أم الذهنية العربية، ومن منهما تكوّن الأخرى)؟!

ولعلَّ المعول عليه بالتغير، وإيجاد منظومة معرفية جديدة، ومدونة قيمية جديدة.. هو المرأة لاعتبارين اثنين هما، **الأول:** كون المرأة هي المشكّل الأول للفرد وهو في نشأته الأولى داخل الأسرة، **والثاني:** كون المرأة تشكّل عنصراً تبادلياً بين جميع العلامات الاجتماعية وصاحبة تأثر فاعل فيها أيضاً، ولكن لن يتمّ ذلك إلا بتحويل كلّ معطيات شبكة الرقابة/ والوصاية التي تحيط بالمرأة (الأب، الأم، الأخ، الزوج، الابن.. الخ) إلى شبكة حاضنة للمرأة، ومؤيّدة لفعلها، عدا عن كون المرأة هي نصف المجتمع.

إنني، وبكل الأمل والرجاء، أقترح أن تُولى الذهنية العربية المزيد من الدراسة والتمحيص وفق أسس الموضوعية المرجوة من المشتغلين على علوم الاجتماع العربية، لأن الآفاق في هذا المجال رحبة وواسعة أمام الباحثين العرب؛ الباحثين عن الرواء في العلم الصراح، والمعرفة الحقة.

المراجع باللغة العربية

١- أبو إصبع، صالح: **نصوص تراثية في ضوء علم الاتصال المعاصر**، دار أرام للدراسات والنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ٢٠٠٠.

٢- أحمد، شكري سيد؛ الحمادي، عبد الله محمد: **منهجية اسلوب تحليل المضمون وتطبيقاته في التربية**، مركز البحوث التربوية، جامعة قطر، ط٢، ١٩٩١م.

٣- أركون، محمد: **نزعة الأنسنة في الفكر العربي**، دار الساقي، بيروت، ١٩٩٧.

٤- **الف ليلة وليلة** (طبعة بولاق)، جزءان، القاهرة، ١٨٣١.

٥- **ألف ليلة وليلة في أصولها العربية الأولى**، تحقيق د. محسن مهدي، لايدن برل ١٩٨٤. (نسخة مصورة).

٦- **الف ليلة وليلة من المبتدا إلى المنتهى**، طبعة مصوّرة عن طبعة برسلاو، ألمانيا، ١٨٢٦، تصحيح مكسيميليانوس بن هابخط، الطبعة الثانية، مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة، ١٩٩٨. (سلسلة نوادر المطبوعات).

٧- **الف ليلة وليلة**، (طبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده)، أربعة أجزاء، طبعة مصححة، مقارنة مع النسخة الأميرية المطبوعة سنة ١٩٦٠.

٨- **الف ليلة وليلة**، القاهرة، تهذيب رشاد رشدي، دار الشعب، ١٩٩٦.

٩- **الف ليلة وليلة**، تهذيب وتصحيح أنطون صالحاني اليسوعي، ط٤، بيروت، المكتبة الشرقية، ١٩٥٦.

١٠- أمين، قاسم: **تحرير المراة**، مكتبة الترقي، القاهرة، ١٨٩٩.

١١- أنطون، فرح: **الدين والعلم والجمال**، تقديم د. جابر عصفور، سلسلة الكتاب للجميع، دار المدى للثقافة والنشر، ٢٠٠٢.

١٢- ابن النديم، أبو الفرج محمد بن أبي يعقوب اسحق الوراق: **كتاب الفهرست**، تحقيق رضا تجدد، طهران ١٩٧١.

١٣- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد: **مقدمة ابن خلدون**، دار القلم، بيروت، ط٤، ١٩٨١.

١٤- ابن قتيبة، عبد الله ابن مسلم الدينوري: **المعارف**، اختيار وتعليق وتقديم منير عبد القادر حديد، دمشق، وزارة الثقافة، ٢٠٠٠.

١٥- الأبشيهي، شهاب الدين بن أحمد أبي الفتح: **المستطرف في كل فن مستظرف**، دار الغد الجديد، المنصورة، مصر، ٢٠٠٢.

١٦- الأخرس، محمد صفوح: **تركيب العائلة العربية ووظائفها (دراسة ميدانية لواقع العائلة في سورية)**، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٧٦.

١٧- الأصفهاني، أبو الفرج: **الأغاني**، دار صعب، بيروت، بلا تاريخ.

١٨- الأنصاري، محمد جابر: **تكوين العرب السياسي ومغزى الدولة القطرية (مدخل إلى إعادة فهم الواقع العربي)**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط٢، ١٩٩٥.

١٩- التوحيدي، أبي حيان: **الإمتاع والمؤانسة**، تحقيق د. إبراهيم الكيلاني، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٧٨.

٢٠- الجابري، محمد عابد: **العقل الأخلاقي العربي دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠١.

٢١- الجابري، محمد عابد: **العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الخامسة، ٢٠٠٤.

٢٢- الجابري، محمد عابد: **بنية العقل العربي دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة السادسة، ٢٠٠٠.

٢٣- الجابري، محمد عابد: **تكوين العقل العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط٨، ٢٠٠٢.

٢٤- الجميلي، رشيد حمدي حسن: **حركة الترجمة في المشرق الإسلامي في القرنين الثالث والرابع للهجرة**، طرابلس الغرب، ١٩٨٢.

٢٥- الحريري، أبو محمد القاسم بن علي بن محمد بن عثمان: **مقامات الحريري**، دار التراث، بيروت، ١٩٦٨.

٢٦- الحصري، أبي إسحق إبراهيم علي: **زهر الآداب وثمر الألباب**، اختيار وتقديم وتعليق قاسم محمد وهب، وزارة الثقافة، ١٩٩٦.

٢٧- الحلاق، أحمد البديري: **حوادث دمشق اليومية**، تحقيق الدكتور أحمد عزت عبد الكريم، جامعة عين شمس، القاهرة، ١٩٥٩.

٢٨- الخوري، فؤاد إسحق: **القبيلة والدولة في البحرين**، معهد الإنماء العربي، بيروت، ١٩٨٣.

٢٩- الخوري، فؤاد اسحق: **إمامة الشهيد وإمامة البطل (التنظيم الديني لدى الطوائف والأقليات في العالم العربي)**، مركز دار الجامعة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨٨.

٣٠- الخوري، فؤاد اسحق: **أيديولوجيا الجسد (رموزية الطهارة والنجاسة)**، دار الساقي، بيروت، ١٩٩٧.

٣١- الخوري، فؤاد اسحق: **الذهنية العربية (العنف سيد الأحكام)**، دار الساقي، بيروت، ١٩٩٣.

٣٢- الخوري، فؤاد اسحق: **مذاهب الأنثربولوجيا وعبقرية ابن خلدون**، دار الساقي، بيروت، ١٩٩٢.

٣٣- الذهبي، شمس الدين: **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**، المجلد الثامن عشر، القسم الأول (وفيات ٦٠١- ٦١٠هـ(، حققه وعلق عليه د. بشار عواد معروف، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٧٧.

٣٤- الرومي، مولانا جلال الدين: **مثنوي**، ترجمة وشرح وتقديم د. إبراهيم الدسوقي شتا، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، ١٩٩٦.

٣٥- السعداوي، نوال: **المراة والجنس أول نظرة علمية صريحة إلى مشاكل المراة والجنس في المجتمع العربي**، المؤسسة العربية للدارسات والنشر، ط٣، بيروت، ١٩٧٤.

٣٦- السعداوي، نوال: **الوجه العاري للمرأة العربية**، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، ١٩٧٧.

٣٧- الشوكاني، محمد بن علي: **البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع**، تحقيق د. حسين بن عبد الله العمري، دار الفكر، دمشق، سورية، ١٩٩٨.

٣٨- الشويلي، داوود سلمان: **الف ليلة وليلة وسحر السردية العربية**، دمشق، اتحاد الكتاب العرب، ٢٠٠٠.

٣٩- الطهطاوي، رفاعة رافع: **تخليص الإبريز في تلخيص باريز**، سلسلة الكتاب للجميع، دار المدى للثقافة والنشر، ٢٠٠٢.

٤٠- العروي، عبد الله: **الإيديولوجيا العربية المعاصرة**، المركز الثقافي العربي، ط٢، بيروت، ١٩٩٩.

٤١- العروي، عبد الله: **العرب والفكر التاريخي**، دار الحقيقة، بيروت، ١٩٧٣.

٤٢- العظم، صادق جلال: **الاستشراق والاستشراق معكوساً**، دار الحداثة، بيروت، ١٩٨١.

٤٣- العظم، صادق جلال: **نقد الفكر الديني**، دار الطليعة، بيروت، ١٩٦٩.

٤٤- الفارقي، أحمد بن يوسف بن علي بن الأزرق: **تاريخ الفارقي**، دار الفكر الحديث، بيروت، ١٩٨٨.

٤٥- القلماوي، سهير: **الف ليلة وليلة**، شهادة دكتوراه، القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٦.

٤٦- الكواكبي، عبد الرحمن: **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**، سلسلة الكتاب للجميع، دار المدى للثقافة والنشر، ٢٠٠٢.

٤٧- الماوردي، أبي الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي: **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٩٧٣.

٤٨- المرنيسي، فاطمة: **الحريم السياسي (النبي والنساء)**، دار الحصاد، دمشق، ١٩٨٨.

٤٩- المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين بن علي: **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، بيروت، دار المعرفة، ١٩٨٣.

٥٠- الملحم، د. محمد بن ناصر أحمد: **يزيد بن المهلب بن ابي صفرة ودوره في بلاد الشرق**، الرياض، ٢٠٠٢.

٥١- الموسوي، محسن جاسم: **الف ليلة وليلة في نظرية الأدب الإنكليزي (الوقوع في دائرة السحر)**، بيروت، مركز الإنماء القومي، ١٩٨٣.

٥٢- الهمذاني، بديع الزمان: **مقامات بديع الزمان الهمذاني**، قدم لها وشرح غوامضها الشيخ محمد عبده، دار المشرق، ط٧، بيروت، ١٩٧٣.

٥٣- باردن، لورنس: **تقنيات تحليل المضمون (التحليل الصنفي)**، ترجمة محمد علي الكمبي، تونس، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ١٩٨٤.

٥٤- بركات، حليم: **المجتمع العربي المعاصر**، بحث استطلاعي اجتماعي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط٧، ٢٠٠١.

٥٥- برينتون، كرين: **تشكيل العقل الحديث**، ترجمة شوقي جلال، مراجعة صدقي خطاب، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ت١، ١٩٨٤.

٥٦- بشارة، عزمي: **المجتمع المدني دراسة نقدية**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ت١، ٢٠٠٠.

٥٧- بلقزيز، عبد الله: **نهاية الداعية المكن والممتنع في ادوار المثقفين**، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، ٢٠٠٠.

٥٨- بن نبي، مالك: **شروط النهضة**، ترجمة عبد الصبور شاهين وعمر كامل مسقاوي، دار الفكر، ط٣، بيروت، ١٩٦٩.

٥٩- بوبر، كارل: **صورة الإطار**، تحرير مارك أ. نوترنو، ترجمة د. يمنى طريف الخوري، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، نيسان ـ أيار، ٢٠٠١.

٦٠- تسمر لنغ، ديتر: **النهايات الهوس (القيامي الألفي)**، ترجمة ميشيل كيلو، مراجعة زياد منى، دار قدمس للنشر والتوزيع، دمشق، سورية، ١٩٩٩.

٦١- توينبي، أرنولد. دايساكو إكيدا: **التحديات الكبرى الحياة والدين والدولة**، ترجمة محمود منقذ الهاشمي، وزارة الثقافة، دمشق، سورية، ١٩٩٩.

٦٢- جاكوبي، راسل: **نهاية اليوتوبيا السياسة والثقافة في زمن اللامبالاة**، ترجمة فاروق عبد القادر، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، أيار، ٢٠٠٢.

٦٣- جالبريث، جون كينيث: **تاريخ الفكر الاقتصادي الماضي صورة الحاضر**، ترجمة أحمد فؤاد بلبع، تقديم إسماعيل صبري عبد الله، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، أيلول، ٢٠٠٠.

٦٤- حسن، إبراهيم حسن: **تاريخ الإسلام السياسي والدين والثقافي والاجتماعي**، بلا مكان، بلا تاريخ.

٦٥- حوراني، ألبرت: **الفكر العربي في عصر النهضة (١٧٩٨- ١٩٣٩)**، ترجمة كريم عزقول، دار النهار للنشر، بيروت، بلا تاريخ.

٦٦- خاتمي، محمد: **الديمقراطية وحاكمية الأمة**، ترجمة سرمد الطائي، دار الفكر، دمشق، ٢٠٠٣.

٦٧- خليل، أحمد خليل: **التوريث السياسي في الأنظمة الجمهورية العربية المعاصرة**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ٢٠٠٣.

٦٨- ديستان، فاجيكار: **الديمقراطية الفرنسية**، ترجمة حافظ الجمالي، دار الفكر، دمشق، ١٩٧٧.

٦٩- رانيلا، أ.ل: **الماضي المشترك بين العرب والغرب (أصول الآداب الشعبية الغربية)**، ترجمة د. نبيلة إبراهيم، مراجعة د. فاطمة موسى، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ك٢، ١٩٩٩.

٧٠- رمضان، هويدا عبد العظيم: **المجتمع في مصر الإسلامية**، الهيئة المصرية العامة للكتب، القاهرة، ١٩٩٤.

٧١- روبيرتس، ج. تيمونزا وأيمي هايت: **من الحداثة إلى العولمة**، ترجمة سمر الشيشكلي، مراجعة محمود ماجد عمر، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، شباط، ٢٠٠٤.

٧٢- زيادة، نقولا: **المسيحية والعرب**، دار قدمس للنشر والتوزيع، دمشق، سورية، ٢٠٠٠.

٧٣- سالم، نادية حسن: **تحليل المضمون: قضايا خلافية**، القاهرة، بلا تاريخ.

٧٤- سركيس، إحسان: **الثنائية في ألف ليلة وليلة**، بيروت، دار الطليعة، ١٩٧٩.

٧٥- سعيد، إدوارد: **الاستشراق**، ترجمة كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ١٩٨١.

٧٦- سعيد، إدوارد: **الثقافة الإمبريالية**، ترجمة كمال أبو ديب، دار الأدب، بيروت، ١٩٩٧.

٧٧- سعيد، خير الله: **عمل الدعاة الإسلاميين في العصر العباسي**، دار الحصاد، دمشق، ١٩٩٣.

٧٨- شاخت، جوزيف، بوزورث، كليفورد: **تراث الإسلام**، ترجمة د. حسين تونس، د. إحسان صدقي العمد، مراجعة د. فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، حزيران، ١٩٩٨.

٧٩- شرابي، هشام: **النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي**، ترجمة محمود شريح، دار نلسن، السويد، الطبعة الرابعة، بيروت، ٢٠٠٠.

٨٠- شكري، رمسيس: **ألف ليلة وليلة الهندية (من الأساطير الهندية القديمة)**، القاهرة، مطبوعات كتابي (بلا تاريخ).

٨١- شلحت، يوسف: **مدخل إلى علم اجتماع الإسلام (من الأرواحية إلى الشمولية)**، تعريب خليل أحمد خليل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ٢٠٠٢.

٨٢- طرابيشي، جورج: **نقد نقد العقل العربي (إشكاليات العقل العربي)**، دار الساقي، بيروت، ط١، ١٩٩٨.

٨٣- طرابيشي، جورج: **نقد نقد العقل العربي (العقل المستقيل في الإسلام؟)**، دار الساقي، بيروت، ط٢، ١٩٩٩.

٨٤- طرابيشي، جورج: **نقد نقد العقل العربي (نظرية العقل العربي)**، دار الساقي، بيروت، ط٢، ١٩٩٩.

٨٥- طرابيشي، جورج: **نقد نقد العقل العربي (وحدة العقل العربي الإسلامي)**،

دار الساقي، بيروت، ط٢، ١٩٩٩.

٨٦- عبد الرحمن، الجبرتي: **تاريخ الجبرتي**، مطبعة الأنوار المحمدية، القاهرة، بلا تاريخ.

٨٧- عبد الرحمن، عواطف: **إشكاليات تحليل المضمون**، القاهرة، بلا تاريخ.

٨٨- عبد الرحمن، عواطف؛ سالم، نادية؛ عبد المجيد، ليلى: **تحليل المضمون في الدراسات الإعلامية**، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٦.

٨٩- عبد الرزاق، الشيخ علي: **الإسلام وأصول الحكم**، كتاب الهلال، سلسلة شهرية تصدر عن دار الهلال، آب، القاهرة، ٢٠٠٠.

٩٠- عبد ربه الأندلسي، أحمد بن محمد: **العقد الفريد**، تحقيق محمد سعيد العريان، بيروت، بلا تاريخ.

٩١- عبده، محمد: **الإسلام بين العلم والمدنية**، سلسلة الكتاب للجميع، دار المدى للثقافة والنشر ٢٠٠٢.

٩٢- غورفيتش، جورج: **الأطر الاجتماعية للمعرفة**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ترجمة د. خليل أحمد خليل، ط٢، بيروت، ١٩٨٨.

٩٣- فروخ، عمر: **العرب والإسلام**، المكتب التجاري، بيروت، ١٩٦٦.

٩٤- قرم، جورج: **تعدد الأديان وأنظمة الحكم (دراسة سيسيولوجية وقانونية مقارنة)**، دار النهار للنشر، بيروت، ١٩٧٩٨.

٩٥- قرم، جورج: **شرق وغرب: الشرخ الأسطوري**، دار الساقي، بيروت، ٢٠٠٣.

٩٦- كاندريس، ميكل: **لماذا ينفرد الإنسان بالثقافة (الثقافات البشرية نشأتها وتنوعها)**، ترجمة شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ك٢، ١٩٩٨.

٩٧- كانط، عمانوئيل: **نقد العقل المحض**، ترجمة موسى وهبه، مركز الإنماء القومي، بيروت، بلا تاريخ.

٩٨- كريب، إيان: **النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرمس**، ترجمة د. محمد حسين غلوم، مراجعة د. محمد عصفور، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، نيسان ١٩٩٩.

٩٩- مبيض، عارم رشيد: **موسوعة الثقافة السياسية الاجتماعية الاقتصادية العسكرية (مصطلحات ومفاهيم)**، دار القلم بحلب، ط٢، سورية، ٢٠٠٣.

١٠٠- مجموعة من الباحثين: **الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٣.

١٠١- مجموعة من الباحثين: **ندوة التأريخ الإسلامي وأزمة الهوية**، جمعية الدعوة الإسلامية، طرابلس الغرب، ٢٠٠٠.

١٠٢- مجموعة من الباحثين: **ندوة مستقبل الثقافة في العالم العربي**، الرياض، ٢٠٠٢.

١٠٣- مجموعة من الباحثين، **المجتمع المدني في الوطن العرب ودوره في تحقيق الديمقراطية**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ك٢، ٢٠٠١.

١٠٤- مجموعة من الباحثين، **حقوق الإنسان في الفكر العربي**، تحرير سلمى الخضراء الجيوسي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، نسيان، ٢٠٠٢.

١٠٥- مجموعة من الكتاب: **نظرية الثقافة**، ترجمة د. علي سعيد الصاوي، مراجعة وتقديم د. الفاروق زكي يونس، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، تموز، ١٩٩٧.

١٠٦- مرتاض، عبد الملك: **فن المقامات في الأدب العربي**، الدار التونسية لنشر، تونس، ١٩٨٨.

١٠٧- مسكويه، أحمد بن محمد بن يعقوب: **تجارب الأمم وتعاقب الهمم**، اختيار الدكتورة أمينة البيطار، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٨٤.

١٠٨- معتوق، فردريك: **العادات والتقاليد الشعبية اللبنانية**، منشورات جرّوس بريس، طرابلس، ١٩٨٦.

١٠٩- معتوق، فردريك: **المعرفة والمجتمع والتاريخ**، دار جروس برس، طرابلس، لبنان، ١٩٩١.

١١٠- معتوق، فردريك: **تطور الفكر السوسيولوجي العربي**، منشورات جرّوس بريس، طرابلس، بدون تاريخ.

١١١- معتوق، فردريك: **تطور علم اجتماع المعرفة (من خلال تسعة مؤلفات أساسية)**، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٢.

١١٢- معتوق، فردريك: **تنوع ثقافي لا تعددية ثقافية**، منشورات جرّوس برس، طرابلس، ١٩٨٥.

١١٣- معتوق، فردريك: **مسرح العنوان المهاجرين في فرنسا**، منشورات مجد، بيروت، ١٩٩٤.

١١٤- معتوق، فردريك: **مشاهد عاشوراء في النبطية**، منشورات مركز الأبحاث في معهد العلوم الاجتماعية، بيروت، ١٩٧٤.

١١٥- معتوق، فردريك: **معجم المصطلحات الاجتماعية**، منشورات جرّوس برس، طرابلس

١١٦- معتوق، فردريك: **منهجية العلوم الاجتماعية عند العرب وفي الغرب**، منشورات مجد، بيروت، ١٩٨٥.

١١٧- مومسن، كاترينا: **غوته وألف ليلة وليلة**، ترجمة أحمد الحمو، دمشق، وزارة الثقافة، ١٩٨٠.

١١٨- ميكيل، أندريه: **جغرافية دار الإسلام البشرية حتى منتصف القرن الحادي عشر**، ترجمة إبراهيم خوري، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٨٥.

١١٩- نصار، ناصيف: **في التربية والسياسة (متى يصير الفرد في الدول العربية مواطناً)**، دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠٠.

١٢٠- نصار، ناصيف: **مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ (دراسة في مدلول الأمة في التراث العربي الإسلامي)**، دار الطليعة، بيروت، ط٥، ٢٠٠٣.

١٢١- نصار، ناصيف: **نحو مجتمع جديد (مقومات اساسية في نقد المجتمع الطائفي)**، دار النهار، بيروت، ١٩٧٠.

١٢٢- هنتش، تييري: **الشرق المتخيّل (رؤية الغرب إلى الشرق المتوسطي)**، ترجمة غازي برو؛ خليل أحمد خليل، دار الفارابي، بيروت، ٢٠٠٤.

١٢٣- يسين، السيد، وآخرون: **تحليل مضمون الفكر القومي العربي**، دراسة استطلاعية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، بلا تاريخ.

المحتويـــات

الذهنية العربية

أسئلة كاوية، موجعة مطروحة علينا، من أجل تفكيك مفهوم «الذهنية» العربية والبحث عن مكوناتها ورصد تجلياتها وهذا يتطلب معرفة ثلاثية الأبعاد:

معرفة بالراهن، والماضي، ومعرفة بالتجليات الأولى للمستقبل والوقوف عند الحقل التاريخي.

ذلك لأنه ليس أصعب من النظر في سلوكية الفرد لتحديد ماهيته وكنه شخصيته ونمط تفكيره وتأثير ما أنتجه المجتمع من العادات والتقاليد والأعراف والعقائد في حياته، بكل صيغ وأشكال التعامل «القبول والرفض والحياد» مع الصيغ الاجتماعية بكل رتبها ومقاماتها وأنماطها البسيطة والمركبة.

وضع المؤلف عشرة فصول عالج فيها بشكل متخصص وعميق إشكالية الذهنية العربية بدءاً من بداوتها وانتهاءً بوضعها الحالي عبر تاريخها من خلال منظومة قيم أسهمت في تشكل هذه الذهنية.

ISBN 978-9933-407-31-5



